ÉTUDES SUR LES *HYMNES ORPHIQUES*

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

EDITORS

R. VAN DEN BROEK H.J.W. DRIJVERS
H.S. VERSNEL

VOLUME 143

ÉTUDES SUR LES *HYMNES ORPHIQUES*

PAR

ANNE-FRANCE MORAND

BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
2001

This book is printed on acid-free paper.

Cover design : Cédilles / Studio Cursief, Amsterdam.
Cover illustration : Alje Olthof

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Morand, A.-F.
Etudes sur les hymnes orphiques.
Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2001
(Religions in the Graeco-Roman world ; Vol. 143)
ISBN 90–04–12030–0

Library of Congress Cataloging-in-Publication

Library of Congress Cataloging-in-Publication is also available

ISSN 0927-7633
ISBN 90 04 12030 0

© Copyright 2001 by Koninklijke Brill NV*, Leiden, The Netherlands*

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Pour mon frère Gilles

TABLE DES MATIÈRES

Liste des planches XIII
Avant-propos XV
Texte grec des *Hymnes orphiques* 1

INTRODUCTION 33

CHAPITRE I. *Hymnes orphiques*: la question du genre

- i Introduction 39
- ii Division de l'hymne 40
  - A L'invocation 42
    - 1 Invocations signalées par des termes introductifs 42
    - 2 Invocations dépourvues de terme introductif 42
    - 3 Hymnes qui ne commencent pas par une invocation 45
    - 4 Conclusion 47
  - B La demande intermédiaire 48
  - C La demande finale 49
    - 1 Forme des demandes 49
    - 2 Contenu des demandes 53
  - D Le développement 58
    - 1 Définition 58
    - 2 Changement de ton 59
    - 3 Assonances, allitérations, anaphores, paronomases 61
    - 4 Raison d'être de ces procédés 68
    - 5 Conclusion 75
- iii Le corpus des *Hymnes orphiques* 76
  - A Allusions internes aux *Hymnes* et référence à l'ensemble. 76
    - 1 Allusions à des hymnes 76
    - 2 Passages envisageant les hymnes comme un tout 79
  - B Fonctions des poèmes 80
    - 1 Autres textes comparables 81
      - a *Anthologie grecque* 82
      - b Nonnos, *Les Dionysiaques* 83
      - c Les Papyrus magiques 86
    - 2 Des hymnes orphiques 89
    - 3 Signification de l'attribution des *Hymnes* à Orphée 90
      - a La transmission des *Hymnes* d'Orphée à Musée 90
      - b Orphée pour l'utilisateur des *Hymnes* 92

- C Figures rhétoriques et accompagnement musical 94
- iv Conclusion 97

Chapitre ii. Les offrandes

- i Introduction 101
- ii Les titres et les offrandes 103
  - A Présentation des titres 103
  - B Les titres des *Hymnes orphiques* dans la tradition manuscrite 103
    - 1 Les titres des *Hymnes orphiques* 104
    - 2 Un titre au début des hymnes adressés aux dieux 104
    - 3 Les titres des hymnes adressés aux dieux 104
  - C Syntaxe des titres 110
  - D Les dieux qui ne reçoivent pas d'offrande dans le titre .. 111
  - E Les offrandes et les dieux auxquels elles sont destinées .. 115
    - 1 Les substances aromatiques 118
    - 2 L'encens 120
    - 3 La myrrhe 124
    - 4 Le storax 125
    - 5 Le safran 126
    - 6 Le pavot 128
    - 7 Le storax et la poudre d'encens 128
    - 8 Toute graine à l'exception des fèves et des aromates (26) 129
    - 9 Toutes les fumigations, à l'exception de l'encens. Répands aussi une libation de lait (53) 133
    - 10 Fumigations variées 136
    - 11 Torches 137
    - 12 Conclusion 137
- iii Offrandes, libations, rituels et mystères 137
  - A Les termes liés aux offrandes 138
    - 1 ἱερά (offrandes) 138
    - 2 θυσία (sacrifice) 138
    - 3 θυηπολίη (sacrifice) 139
    - 4 λοιβή / ἐπιλοιβή (libation) 139
    - 5 σπονδή (libation) 139
  - B Les termes liés aux mystères 140
    - 1 τελετή (rite d'initiation aux mystères) 140
    - 2 μυστήριον (mystère) 142
    - 3 ὄργιον (objet mystique; cérémonie mystique; mystère) 145
    - 4 ἄρρητος (ineffable, qui ne doit être révélé) 147
- iv Conclusion 150

Chapitre III. Les dieux

i Introduction ... 153
ii Quelques traits généraux ... 153
  A Les généalogies ... 153
  B Les rapprochements de dieux ... 156
  C Dieux réunis sous une même dénomination ... 158
    1 Titan ... 159
    2 Paian ... 161
    3 Mère / père du temps ... 163
    4 Protogonos ... 164
    5 Eubouleus / Euboulos ... 165
iii Quelques dieux des *Hymnes orphiques* ... 169
  A Misé (42) ... 169
    1 Dans les *Hymnes* ... 169
    2 Références littéraires ... 172
    3 Sources épigraphiques ... 173
  B Hipta (49) ... 174
    1 Dans les *Hymnes* ... 174
    2 Références littéraires ... 175
    3 Sources épigraphiques ... 177
  C Mélinoé (71) ... 181
    1 Dans les *Hymnes* ... 181
    2 Source épigraphique ... 185
  D Éricépaios ... 189
    1 Dans les *Hymnes* ... 189
    2 Références littéraires ... 190
    3 Source papyrologique ... 192
    4 Source épigraphique ... 193
iv Pergame ... 194
v Conclusion ... 197

Chapitre IV. L'au-delà et le destin des âmes

i Introduction ... 209
ii Dans les *Hymnes orphiques* ... 209
  A L'au-delà ... 209
    1 Les dieux liés à l'au-delà ... 209
    2 Le rôle de Dionysos après la mort ... 210
    3 Géographie infernale ... 210
  B Les âmes ... 212
  C Les hommes et le salut ... 212
    1 Dans les demandes ... 212
    2 La mort et le destin des mortels ... 214

3 Anthropogonie et existence d'une faute originelle 216
3 La pureté 217
4 Le salut 218
iii Comparaison entre les *Hymnes orphiques* et les lamelles d'or .. 220
A Les enfants de la Terre et du Ciel étoilé 220
1 Les lamelles 220
2 Dans les *Hymnes* 221
3 Dans d'autres textes 222
B Le rôle de la Mémoire 223
C Autres similitudes 224
iv Comparaison entre les *Hymnes orphiques* et les tablettes d'Olbia 225
v Raisons expliquant le peu de références à l'au-delà 227
vi Conclusion 229

Chapitre v. Le groupe des *Hymnes orphiques*

i Remarques préliminaires 231
ii Le groupe 232
iii Les différents membres du groupe 235
A Μύσται (mystes) 235
B Νεομύστης, μύστης νεοφάντης, νέος ἱκέτης (nouveaux initiés) 237
C Λαοί (peuple) 239
D Μυστιπόλος (revêtu d'un pouvoir mystique; pratiquant des initiations) 240
E Ὀργιοφάντης (revêtu d'un pouvoir mystique; qui montre les mystères (?)) 242
iv Autres titres religieux (?) 244
A Dans l'inscription du *Metropolitan Museum* 244
B Termes qui figurent dans d'autres inscriptions 248
v Le *boukolos* 249
A Dans les *Hymnes* 250
B Références littéraires 253
C Sources épigraphiques 255
1 Inscriptions grecques 256
2 Inscriptions latines 270
D Sources papyrologiques 276
vi Conclusion 282

Conclusion 299

APPENDICES

1 Liste des hymnes et noms des dieux destinataires d'hymnes ... 307
2 Mots introduisant les différentes parties ... 309
3 Textes comparés aux *Hymnes* ... 318
4 Les offrandes ... 322
5 Offrandes, sacrifices, mystères et cérémonies ... 326
6 Généalogies et rapprochements de dieux ... 331
7 Âmes, demandes de longue vie et de salut ... 340
8 *Boukolos.* Lieux de provenance des inscriptions ... 343
9 *Boukolos.* Dates des inscriptions ... 345

ABRÉVIATIONS ... 347

BIBLIOGRAPHIE ... 350

INDEX

1 Des sources et des auteurs anciens ... 362
2 Des noms propres ... 365
3 Références aux *Hymnes Orphiques* ... 369

LISTE DES PLANCHES ET CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES

PLANCHE 1: Relief de Modène. II^{e} s. ap. J.-C. *Revue archéologique* 40 (1902), pl. 1. Photo V. Siffert.

PLANCHE 2: Inscription. Gölde (Collyda). I^{er} s. ap. J.-C. J. KEIL et A. PREMERSTEIN, *Bericht über eine zweite Reise in Lydien* (Vienne 1911), n° 188, p. 96. Photo V. Siffert.

PLANCHE 3: Inscription. Menye (Méonie). I^{er} s. ap. J.-C. P. HERMANN, *Tituli Asiae Minoris* 5.1, n° 529, p. 172. Photo V. Siffert.

PLANCHE 4: Inscription. Ayazviran. II^{e} ou du III^{e} s. ap. J.-C. P. HERMANN, *Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien* (Vienne 1962), pl. 11. Österreichische Akademie der Wissenschaften.

PLANCHE 5: Inscription. Kula. II^{e} ou III^{e} s. ap. J.-C. W.H. BUCKLER, “Propitiatory Inscriptions”, *Annual of the British School at Athens* 21 (1914-1916), pl. 15. Photo Deutsches archaeologisches Institut Rom.

PLANCHE 6: Table magique. Pergame. III^{e} s. ap. J.-C. R. WÜNSCH, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* (Berlin 1905), pl. 1. Photo V. Siffert.

PLANCHE 7: Table magique. Pergame. III^{e} s. ap. J.-C. Staatliche Museen zu Berlin. Preussischer Kulturbesitz. Photo I. Geske.

PLANCHE 8: Inscription. Torre Nova. II^{e} s. ap. J.-C. A. VOGLIANO, “La grande iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum”, *American Journal of Archaeology* 37 (1933), pl. 1 (entre les pp. 216-217). Photo V. Siffert.

PLANCHE 9: A. VOGLIANO, “La grande iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum”, *American Journal of Archaeology* 37 (1933), pl. 2 (entre les pp. 218-219). Photo V. Siffert.

PLANCHE 10: A. VOGLIANO, “La grande iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum”, *American Journal of Archaeology* 37 (1933), pl. 3 (entre les pp. 226-227). Photo V. Siffert.

PLANCHE 11: Papyrus. Gurob. 230-200 av. J.-C. Avec l’aimable permission du Board of Trinity College Dublin.

PLANCHE 12: Inscription. Rome. 16 juin 370 ap. J.-C. L. MORETTI, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* (Rome 1968-1979), n° 129. Photo V. Siffert.

PLANCHE 13: Inscription. Rome. 16 juin 370 ap. J.-C. L. MORETTI, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* (Rome 1968-1979), n° 126, p. 109. Photo V. Siffert.

PLANCHE 14: Inscriptions. Pergame. Règne d'Auguste (27 av. J.-C.–14 ap. J.-C.). W. RADT, "Zwei Augusteische Dionysos-Altärchen aus Pergamon", in *Festschrift für Jale Inan* (Istanbul 1989), 2, pp. 91-92. Avec l'aimable permission du Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Istanbul.

PLANCHE 15: Inscription. Pergame. I^{er} s. ap. J.-C. M. FRÄNKEL, *Die Inschriften von Pergamon* (Berlin 1890-1895), n° 485. Photo V. Siffert.

PLANCHE 16: Inscription. Pergame. 117-138 ap. J.-C. M. FRÄNKEL, *Die Inschriften von Pergamon* (Berlin 1890-1895), n° 486. Photo V. Siffert.

PLANCHE 17: Inscription. Pergame. Non datée. M. FRÄNKEL, *Die Inschriften von Pergamon* (Berlin 1890-1895), n° 487. Photo V. Siffert.

PLANCHE 18: Inscription. Pergame. Non datée. M. FRÄNKEL, *Die Inschriften von Pergamon* (Berlin 1890-1895), n° 488. Photo V. Siffert.

PLANCHE 19: Inscription. Bouloustra. III^{e} s. ap. J.-C. (?) J. BOUSQUET, "Inscription d'Abdère", *Bulletin de correspondance hellénique* 62 (1938), p. 51. Photo V. Siffert.

PLANCHE 20: Buste avec inscription. Rome ?. II^{e} – III^{e} s. ap. J.-C. Museo del Ejército, Madrid.

PLANCHE 21 et 22: Inscription. Rome. 19 juillet 374 ap. J.-C. Monumenti Musei e Gallerie Pontificie.

PLANCHE 23: Inscription. Rome. 376 ap. J.-C. M.-J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attisque* (Leyde New York Copenhague Cologne 1977-1987) (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 50), vol. iii, n° 233.

PLANCHE 24: Inscription. Timgad. II^{e} s. ap. J.-C. H. D'ESCURAC-DOISY, "Inscriptions funéraires de Timgad", *Lybica* (1956), p. 113. Photo V. Siffert.

PLANCHE 25: Relief. Ostie daté du III^{e} s. ap. J.-C. Archivio Fotografico della Soprintendenza Archeologica di Ostia.

AVANT-PROPOS

L'idée de cette recherche est issue d'un séminaire sur les *Hymnes orphiques,* donné par Jean Rudhardt à l'Université de Genève en 1991-1992. Je le remercie de m'avoir fait connaître ces textes fascinants et de m'avoir fait part de ses critiques. Mes remerciements vont aussi à André Hurst qui a été un directeur de thèse à la fois stimulant, efficace et dévoué, ainsi qu'à Philippe Borgeaud dont les suggestions et critiques ont été fort utiles.

J'aimerais aussi témoigner ma reconnaissance aux personnes suivantes:
Peter Parsons, qui a dirigé ma recherche avec compétence et gentillesse lors de mon séjour à Oxford; Robert Parker, Nicholas Richardson, Simon Price et Dirk Obbink, qui se sont montrés particulièrement disponibles. À Rome, j'ai bénéficié de l'aide de Gabriella Ricciardelli. Vinciane Pirenne-Delforge m'a fait des critiques utiles pour la rédaction de mon manuscrit final. Claude Calame m'a également aidée à résoudre certains problèmes délicats. Henk Versnel, le responsable scientifique auprès de mon éditeur, m'a fait d'excellentes suggestions. Ivo Romein, mon éditeur, s'est occupé de mon manuscrit avec diligence.

Je souhaiterais témoigner ma gratitude aux personnes et institutions suivantes qui m'ont permis de mener ma recherche à bien: la Société académique, Genève; le Berrow Trust, Oxford et le Marquis de Amodio; Lincoln College, Oxford; la Fondation Hélène et Victor Barbour, Genève; le Fonds national suisse de la recherche scientifique; L'Institut suisse de Rome et Madame Verena Nucifora-Scheurer; Lotti Morand; Charles-Albert Morand; Anne-Marie et Jean-François Pictet Gut. Je souhaiterais également remercier le Département de l'Instruction publique genevois qui m'a accordé trois ans de congé sans lesquels cette recherche eût été impossible.

Murielle Bucher s'est chargée des crédits photographiques et Viviane Siffert a eu la gentillesse de s'occuper des photographies.

Anne-Françoise Jaccottet a eu l'amabilité de me laisser lire un chapitre portant sur les bouviers dionysiaques. Son livre *Choisir Dionysos, Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, paraîtra aux éditions Akanthus (Zurich). Le livre de Gabriella Ricciardelli, *Inni orfici*, paru chez Mondadori en 2000, comprend une édition du texte des *Hymnes orphiques*, une traduction et un commentaire. Ce livre comble un manque important et sera fondamental pour les études futures sur l'orphisme. Je n'ai pas pu en tenir compte, car il est paru peu de temps avant la date de remise de mon manuscrit.

Mes amis, Vincent Barras, Debora Diolosa, Jean-Luc Ferrière, Brigitte Maire, Emmanuelle Métry, Sacha Michon, Valérie Opériol, Françoise Pictet et Pascale Torracinta, ont eu la patience et la gentillesse de relire divers états de mon manuscrit: je leur en suis très reconnaissante. Je tiens enfin à remercier Gregory Rowe.

ORPHEI HYMNI

Le texte des *Hymnes orphiques* est celui de W. Quandt, dont la deuxième édition est parue en 1955, à Berlin, chez Weidmann; il est reproduit ici avec l'aimable autorisation des éditions Georg Olms Verlag. Lorsque j'ai adopté un texte différent de celui de Quandt, la leçon adoptée par ce dernier se trouve en note.

ΟΡΦΕΥΣ ΠΡΟΣ ΜΟΥΣΑΙΟΝ.
Εὐτυχῶς χρῶ, ἑταῖρε.

Μάνθανε δή, Μουσαῖε, θυηπολίην περὶ σέμνην[1]
εὐχήν, ἣ δή τοι προφερεστέρη ἐστὶν ἁπασέων.
Ζεῦ βασιλεῦ καὶ Γαῖα καὶ οὐράνιαι φλόγες ἁγναὶ
Ἠελίου, Μήνης θ' ἱερὸν σέλας Ἄστρα τε πάντα·
καὶ σύ, Ποσείδαον γαιήοχε, κυανοχαῖτα,
Φερσεφόνη θ' ἁγνὴ Δημήτηρ τ' ἀγλαόκαρπε
Ἄρτεμί ‹τ'› ἰοχέαιρα, κόρη, καὶ ἤιε Φοῖβε,
ὃς Δελφῶν ναίεις ἱερὸν πέδον· ὅς τε μεγίστας
τιμὰς ἐν μακάρεσσιν ἔχεις, Διόνυσε χορευτά·
Ἆρές τ' ὀμβριμόθυμε καὶ Ἡφαίστου μένος ἁγνὸν
ἀφρογενής τε θεά, μεγαλώνυμα δῶρα λαχοῦσα·
καὶ σύ, καταχθονίων βασιλεῦ, μέγ' ὑπείροχε δαῖμον,
Ἥβη τ' Εἰλείθυια καὶ Ἡρακλέος μένος ἠύ·
καὶ τὸ Δικαιοσύνης τε καὶ Εὐσεβίης μέγ' ὄνειαρ
κικλήσκω Νύμφας τε κλυτὰς καὶ Πᾶνα μέγιστον
Ἥρην τ', αἰγιόχοιο Διὸς θαλερὴν παράκοιτιν·
Μνημοσύνην τ' ἐρατὴν Μούσας τ' ἐπικέκλομαι ἁγνὰς
ἐννέα καὶ Χάριτάς τε καὶ Ὥρας ἠδ' Ἐνιαυτὸν
Λητώ τ' εὐπλόκαμον, Θείην σεμνήν τε Διώνην
Κουρῆτάς τ' ἐνόπλους Κορύβαντάς τ' ἠδὲ Καβείρους
καὶ μεγάλους Σωτῆρας ὁμοῦ, Διὸς ἄφθιτα τέκνα,
Ἰδαίους τε θεοὺς ἠδ' ἄγγελον Οὐρανιώνων,
Ἑρμείαν κήρυκα, Θέμιν θ', ἱεροσκόπον ἀνδρῶν,
Νύκτα τε πρεσβίστην καλέω καὶ φωσφόρον Ἦμαρ,
Πίστιν τ' ἠδὲ Δίκην καὶ ἀμύμονα Θεσμοδότειραν,

---

[1] περισέμνην (éd. Quandt), cf. WEST, "Notes on the *OH*", p. 289 (cf. σπονδή τ' ἐπὶ σεμνήν, pr. 44); RICCIARDELLI, "il proemio", pp. 64-65.

Ῥείαν τ' ἠδὲ Κρόνον καὶ Τηθὺν κυανόπεπλον
Ὠκεανόν τε μέγαν, σύν τ' Ὠκεανοῖο θύγατρας
Ἄτλαντός τε καὶ Αἰῶνος μέγ' ὑπείροχον ἰσχὺν
καὶ Χρόνον ἀέναον καὶ τὸ Στυγὸς ἀγλαὸν ὕδωρ
μειλιχίους τε θεούς, ἀγαθήν τ' ἐπὶ τοῖσι Πρόνοιαν
Δαίμονά τ' ἠγάθεον καὶ Δαίμονα πήμονα θνητῶν,
Δαίμονας οὐρανίους καὶ ἠερίους καὶ ἐνύδρους
καὶ χθονίους καὶ ὑποχθονίους ἠδ' ἐμπυριφοίτους,
καὶ Σεμέλην Βάκχου τε συνευαστῆρας ἅπαντας,
Ἰνὼ Λευκοθέην τε Παλαίμονά τ' ὀλβιοδώτην
Νίκην θ' ἡδυέπειαν ἰδ' Ἀδρήστειαν ἄνασσαν
καὶ βασιλῆα μέγαν Ἀσκληπιὸν ἠπιοδώτην
Παλλάδα τ' ἐγρεμάχην κούρην, Ἀνέμους τε πρόπαντας
καὶ Βροντὰς Κόσμου τε μέρη τετρακίονος αὐδῶ·
Μητέρα τ' ἀθανάτων, Ἄττιν καὶ Μῆνα κικλήσκω
Οὐρανίαν τε θεάν, σύν τ' ἄμβροτον ἁγνὸν Ἄδωνιν
Ἀρχήν τ' ἠδὲ Πέρας – τὸ γὰρ ἔπλετο πᾶσι μέγιστον –
εὐμενέας ἐλθεῖν κεχαρημένον ἦτορ ἔχοντας
τήνδε θυηπολίην ἱερὴν σπονδήν τ' ἐπὶ σεμνήν.

1 ‹Ἑκάτης›.

Εἰνοδίαν Ἑκάτην κλῄζω, τριοδῖτιν, ἐραννήν,
οὐρανίαν χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν, κροκόπεπλον,
τυμβιδίαν, ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσαν,
Περσείαν, φιλέρημον, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι,
νυκτερίαν, σκυλακῖτιν, ἀμαιμάκετον βασίλειαν,
θηρόβρομον, ἄζωστον, ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσαν,
ταυροπόλον, παντὸς κόσμου κληιδοῦχον ἄνασσαν,
ἡγεμόνην, νύμφην, κουροτρόφον, οὐρεσιφοῖτιν,
λισσόμενος κούρην τελεταῖς ὁσίαισι παρεῖναι
βουκόλωι εὐμενέουσαν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῶι.

2 Προθυραίας, θυμίαμα στύρακα.

Κλῦθί μοι, ὦ πολύσεμνε θεά, πολυώνυμε δαῖμον,
ὠδίνων ἐπαρωγέ, λεχῶν ἡδεῖα πρόσοψι,
θηλειῶν σώτειρα μόνη, φιλόπαις, ἀγανόφρον,
ὠκυλόχεια, παροῦσα νέαις θνητῶν, Προθυραία,
κλειδοῦχ', εὐάντητε, φιλοτρόφε, πᾶσι προσηνής,
ἣ κατέχεις οἴκους πάντων θαλίαις τε γέγηθας,
λυσίζων', ἀφανής, ἔργοισι δὲ φαίνηι ἅπασι,
συμπάσχεις ὠδῖσι καὶ εὐτοκίηισι γέγηθας,
Εἰλείθυια, λύουσα πόνους δειναῖς ἐν ἀνάγκαις·
μούνην γὰρ σὲ καλοῦσι λεχοὶ ψυχῆς ἀνάπαυμα·

ἐν γὰρ σοὶ τοκετῶν λυσιπήμονές εἰσιν ἀνῖαι,
Ἄρτεμις Εἰλείθυια † καὶ ἡ † σεμνή, Προθυραία.
κλῦθι, μάκαιρα, δίδου δὲ γονὰς ἐπαρωγὸς ἐοῦσα
καὶ σῶζ', ὥσπερ ἔφυς αἰεὶ σώτειρα προπάντων.

3 Νυκτός, θυμίαμα δαλούς.

Νύκτα θεῶν γενέτειραν ἀείσομαι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν.
{Νὺξ γένεσις πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν}
κλῦθι, μάκαιρα θεά, κυαναυγής, ἀστεροφεγγής,
ἡσυχίηι χαίρουσα καὶ ἠρεμίηι πολυύπνωι,
εὐφροσύνη, τερπνή, φιλοπάννυχε, μῆτερ ὀνείρων,
ληθομέριμν' † ἀγαθή τε †, πόνων ἀνάπαυσιν ἔχουσα,
ὑπνοδότειρα, φίλη πάντων, ἐλάσιππε, † νυχαυγής,
ἡμιτελής, χθονία ἠδ' οὐρανία πάλιν αὐτή,
ἐγκυκλία, παίκτειρα[2] διώγμασιν ἠεροφοίτοις,
ἣ φάος ἐκπέμπεις ὑπὸ νέρτερα καὶ πάλι φεύγεις
εἰς Ἀίδην· δεινὴ γὰρ ἀνάγκη πάντα κρατύνει.
νῦν σε, μάκαιρα, ‹καλ›ῶ, πολυόλβιε, πᾶσι ποθεινή,
εὐάντητε, κλύουσα ἱκετηρίδα φωνὴν
ἔλθοις εὐμενέουσα, φόβους δ' ἀπόπεμπε νυχαυγεῖς.

4 Οὐρανοῦ, θυμίαμα λίβανον.

Οὐρανὲ παγγενέτωρ, κόσμου μέρος αἰὲν ἀτειρές,
πρεσβυγένεθλ', ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή,
κόσμε πατήρ, σφαιρηδὸν ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν,
οἶκε θεῶν μακάρων, ῥόμβου δίναισιν ὁδεύων,
οὐράνιος χθόνιός τε φύλαξ πάντων περιβληθείς,
ἐν στέρνοισιν ἔχων φύσεως ἄτλητον ἀνάγκην,
κυανόχρως, ἀδάμαστε, παναίολε, αἰολόμορφε,
πανδερκές, Κρονότεκνε, μάκαρ, πανυπέρτατε δαῖμον,
κλῦθ' ἐπάγων ζωὴν ὁσίαν μύστηι νεοφάντηι.

5 Αἰθέρος, θυμίαμα κρόκον.

Ὦ Διὸς ὑψιμέλαθρον ἔχων κράτος αἰὲν ἀτειρές,
ἄστρων ἠελίου τε σεληναίης τε μέρισμα,
πανδαμάτωρ, πυρίπνου, πᾶσι ζωοῖσιν ἔναυσμα,
ὑψιφανὴς Αἰθήρ, κόσμου στοιχεῖον ἄριστον,
ἀγλαὸν ὦ βλάστημα, σελασφόρον, ἀστεροφεγγές,
κικλήσκων λίτομαί σε κεκραμένον εὔδιον εἶναι.

---

[2] πλάγκτειρα?, West, “Notes on the *OH*”, pp. 289-290.

6 Πρωτογόνου, θυμίαμα σμύρναν.

Πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν, αἰθερόπλαγκτον,
ὠιογενῆ, χρυσέαισιν ἀγαλλόμενον πτερύγεσσι,
ταυροβόαν, γένεσιν μακάρων θνητῶν τ᾽ ἀνθρώπων,
σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον, Ἠρικεπαῖον,
ἄρρητον, κρύφιον ῥοιζήτορα, παμφαὲς ἔρνος,
ὄσσων ὃς σκοτόεσσαν ἀπημαύρωσας ὁμίχλην
πάντη δινηθεὶς πτερύγων ῥιπαῖς κατὰ κόσμον
λαμπρὸν ἄγων φάος ἁγνόν, ἀφ᾽ οὗ σε Φάνητα κικλήσκω
ἠδὲ Πρίηπον ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἑλίκωπον.
ἀλλά, μάκαρ, πολύμητι, πολύσπορε, βαῖνε γεγηθὼς
ἐς τελετὴν ἁγίαν πολυποίκιλον ὀργιοφάνταις.

7 Ἄστρων, θυμίαμα ἀρώματα.

Ἄστρων οὐρανίων ἱερὸν σέλας ἐκπροκαλοῦμαι
εὐιέροις φωναῖσι κικλήσκων δαίμονας ἁγ[ν]ούς.
Ἀστέρες οὐράνιοι, Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης,
ἐγκυκλίοις δίναισι † περιθρόνια κυκλέοντες.
ἀνταυγεῖς, πυρόεντες, ἀεὶ γενετῆρες ἁπάντων,
μοιρίδιοι, πάσης μοίρης σημάντορες ὄντες,
θνητῶν ἀνθρώπων θείαν διέποντες ἀταρπόν,
ἑπταφαεῖς ζώνας ἐφορώμενοι, ἠερόπλαγκτοι,
οὐράνιοι χθόνιοί τε, πυρίδρομοι, αἰὲν ἀτειρεῖς,
αὐγάζοντες ἀεὶ νυκτὸς ζοφοειδέα πέπλον,
μαρμαρυγαῖς στίλβοντες, εὔφρονες ἐννύχιοί τε·
ἔλθετ᾽ ἐπ᾽ εὐιέρου τελετῆς πολυΐστορας ἄθλους
ἐσθλὸν ἐπ᾽ εὐδόξοις ἔργοις δρόμον ἐκτελέοντες.

8 Εἰς Ἥλιον, θυμίαμα λιβανομάνναν.

Κλῦθι μάκαρ, πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα,
Τιτὰν χρυσαυγής, Ὑπερίων, οὐράνιον φῶς,
αὐτοφυής, ἀκάμα‹ς›, ζώιων ἡδεῖα πρόσοψι,
δεξιὲ μὲν γενέτωρ ἠοῦς, εὐώνυμε νυκτός,
κρᾶσιν ἔχων ὡρῶν, τετραβάμοσι ποσσὶ χορεύων,
εὔδρομε, ῥοιζήτωρ, πυρόεις, φαιδρωπέ, διφρευτά,
ῥόμβου ἀπειρεσίου δινεύμασιν οἶμον ἐλαύνων,
εὐσεβέσιν καθοδηγὲ καλῶν, ζαμενὴς ἀσεβοῦσι,
χρυσολύρη, κόσμου τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἕλκων,
ἔργων σημάντωρ ἀγαθῶν, ὡροτρόφε κοῦρε,
κοσμοκράτωρ, συρικτά, πυρίδρομε, κυκλοέλικτε,
φωσφόρε, † αἰολόδικτε, φερέσβιε, κάρπιμε Παιάν,
ἀιθαλής, ἀμίαντε, χρόνου πάτερ, ἀθάνατε Ζεῦ,
εὔδιε, πασιφαής, κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα,

σβεννύμενε λάμπων τε καλαῖς ἀκτῖσι φαειναῖς,
δεῖκτα δικαιοσύνης, φιλονάματε, δέσποτα κόσμου,
πιστοφύλαξ, αἰεὶ πανυπέρτατε, πᾶσιν ἀρωγέ,
ὄμμα δικαιοσύνης, ζωῆς φῶς· ὦ ἐλάσιππε,
μάστιγι λιγυρῆι τετράορον ἅρμα διώκων·
κλῦθι λόγων, ἡδὺν δὲ βίον μύστηισι πρόφαινε.

9 Εἰς Σελήνην, θυμίαμα ἀρώματα.

Κλῦθι, θεὰ βασίλεια, φαεσφόρε, δῖα Σελήνη,
ταυρόκερως Μήνη[3], νυκτιδρόμε, ἠεροφοῖτι,
ἐννυχία, δαιδοῦχε, κόρη, εὐάστερε, Μήνη,
αὐξομένη καὶ λειπομένη, θῆλύς τε καὶ ἄρσην,
αὐγάστειρα, φίλιππε, χρόνου μῆτερ, φερέκαρπε,
ἠλεκτρίς, βαρύθυμε, καταυγάστειρα, † νυχία,
πανδερκής, φιλάγρυπνε, καλοῖς ἄστροισι βρύουσα,
ἡσυχίηι χαίρουσα καὶ εὐφρόνηι ὀλβιομοίρωι,
λαμπετίη, χαριδῶτι, τελεσφόρε, νυκτὸς ἄγαλμα,
ἀστράρχη, τανύπεπλ’, ἑλικοδρόμε, πάνσοφε κούρη,
ἐλθέ, μάκαιρ’, εὔφρων, εὐάστερε, φέγγεϊ τρισσῶι
λαμπομένη, σώζουσα νέους ἱκέτας σέο, κούρη.

10 Φύσεως, θυμίαμα ἀρώματα.

Ὦ Φύσι, παμμήτειρα θεά, πολυμήχανε μῆτερ,
οὐρανία, πρέσβειρα, πολύκτιτε δαῖμον, ἄνασσα,
πανδαμάτωρ, ἀδάμαστε, κυβερνήτειρα, παναυγής,
παντοκράτειρα, † τιτιμενέα πανυπέρτατε πᾶσιν
ἄφθιτε, πρωτογένεια, παλαίφατε, κυδιάνειρα,
ἐννυχία, πολύτειρε, σελασφόρε, δεινοκάθεκτε[4],
ἄψοφον ἀστραγάλοισι ποδῶν ἴχνος εἱλίσσουσα,
ἁγνή, κοσμήτειρα θεῶν ἀτελής τε τελευτή,
κοινὴ μὲν πάντεσσιν, ἀκοινώνητε δὲ μούνη,
αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ, ἐρατή, † πολύγηθε, μεγίστη,
εὐάνθεια, πλοκή, φιλία, πολύμικτε, δαῆμον,
ἡγεμόνη, κράντειρα, φερέσβιε, παντρόφε κούρη,
αὐτάρκεια, δίκη, Χαρίτων πολυώνυμε πειθώ,
αἰθερία, χθονία καὶ εἰναλία μεδέουσα,
πικρὰ μὲν φαύλοισι, γλυκεῖα δὲ πειθομένοισι,
πάνσοφε, πανδώτειρα, κομίστρια, παμβασίλεια,

---

[3] † Μήνη (éd. Quandt).

[4] δεινοκαθέκτι (éd. Quandt), cf. Theiler, “Textvorschläge zu den *OH*”, p. 250; δινοκάθεκτε West, “Notes on the *OH*”, p. 290.

αὐξίτροφος[5], πίειρα πεπαινομένων τε λύτειρα.
πάντων μὲν σὺ πατήρ, μήτηρ, τροφὸς ἠδὲ τιθηνός,
ὠκυλόχεια, μάκαιρα, πολύσπορος, ὡριὰς ὁρμή,
παντοτεχνές, πλάστειρα, πολύκτιτε, † ποντία δαῖμον,
ἀιδία, κινησιφόρε, πολύπειρε, περίφρων,
ἀενάωι στροφάλιγγι θοὸν ῥύμα δινεύουσα,
πάνρυτε, κυκλοτερής, ἀλλοτριομορφοδίαιτε,
εὔθρονε, τιμήεσσα, μόνη τὸ κριθὲν τελέουσα,
σκηπτούχων ἐφύπερθε βαρυβρεμέτειρα κρατίστη,
ἄτρομε, πανδαμάτειρα, πεπρωμένη, αἶσα, πυρίπνους,
ἀίδιος ζωὴ ἠδ᾽ ἀθανάτη τε πρόνοια·
πάντα σύ ἐσσι, ἄνασσα· σὺ γὰρ μούνη τάδε τεύχεις.
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε † σὺν εὐόλβοισιν † ἐν ὥραις
εἰρήνην, ὑγίειαν ἄγειν[6], αὔξησιν ἁπάντων.

11 Πανός, θυμίαμα ποικίλα.

Πᾶνα καλῶ κρατερόν, νόμιον, κόσμοιο τὸ σύμπαν,
οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν ἰδὲ χθόνα παμβασίλειαν
καὶ πῦρ ἀθάνατον· τάδε γὰρ μέλη ἐστὶ τὰ Πανός.
ἐλθέ, μάκαρ, σκιρτητά, περίδρομε, σύνθρονε Ὥραις,
αἰγομελές, βακχευτά, φιλένθεε, ἀστροδίαιτε,
ἁρμονίαν κόσμοιο κρέκων φιλοπαίγμονι μολπῆι,
φαντασιῶν ἐπαρωγέ, φόβων ἔκπαγλε βροτείων,
αἰγονόμοις χαίρων ἀνὰ πίδακας ἠδέ τε βούταις,
εὔσκοπε, θηρητήρ, Ἠχοῦς φίλε, σύγχορε νυμφῶν,
παντοφυής, γενέτωρ πάντων, πολυώνυμε δαῖμον,
κοσμοκράτωρ, αὐξητά, φαεσφόρε, κάρπιμε Παιάν,
ἀντροχαρές, βαρύμηνις, ἀληθὴς Ζεὺς ὁ κεράστης.
σοὶ γὰρ ἀπειρέσιον γαίης πέδον ἐστήρικται,
εἴκει δ᾽ ἀκαμάτου πόντου τὸ βαθύρροον ὕδωρ
Ὠκεανός τε πέριξ † ἐν ὕδασι † γαῖαν ἑλίσσων,
ἀέριόν τε μέρισμα τροφῆς, ζωοῖσιν ἔναυσμα,
καὶ κορυφῆς ἐφύπερθεν ἐλαφροτάτου πυρὸς ὄμμα.
βαίνει γὰρ τάδε θεῖα πολύκριτα σαῖσιν ἐφετμαῖς·
ἀλλάσσεις δὲ φύσεις πάντων ταῖς σαῖσι προνοίαις
βόσκων ἀνθρώπων γενεὴν κατ᾽ ἀπείρονα κόσμον.
ἀλλά, μάκαρ, βακχευτά, φιλένθεε, βαῖν᾽ ἐπὶ λοιβαῖς
εὐιέροις, ἀγαθὴν δ᾽ ὄπασον βιότοιο τελευτὴν
Πανικὸν ἐκπέμπων οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης.

---

[5] αὐξιτρόφος (éd. Quandt), cf. Bernabé, *OH concordantia*, p. 177.

[6] εἰρήνην ὑγίειαν ἄγειν (éd. Quandt).

12 Ἡρακλέος, θυμίαμα λίβανον.

Ἥρακλες ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν,
καρτερόχειρ, ἀδάμαστε, βρύων ἄθλοισι κραταιοῖς,
αἰολόμορφε, χρόνου πάτερ, † ἀίδιέ τε † εὔφρων,
ἄρρητ', ἀγριόθυμε, πολύλλιτε, παντοδυνάστα,
παγκρατὲς ἦτορ ἔχων, κάρτος μέγα, τοξότα, μάντι,
παμφάγε, παγγενέτωρ, πανυπέρτατε, πᾶσιν ἀρωγέ,
ὃς θνητοῖς κατέπαυσας ἀνήμερα φῦλα διώξας,
εἰρήνην ποθέων κουροτρόφον, ἀγλαότιμ[ον],
αὐτοφυής, ἀκάμας, γαίης βλάστημα φέριστον,
πρωτογόνοις στράψας φολίσιν[7], μεγαλώνυμε Παιών,
ὃς περὶ κρατὶ φορεῖς ἠῶ καὶ νύκτα μέλαιναν,
δώδεκ' ἀπ' ἀντολιῶν ἄχρι δυσμῶν ἆθλα διέρπων,
ἀθάνατος, πολύπειρος, ἀπείριτος, ἀστυφέλικτος·
ἐλθέ, μάκαρ, νούσων θελκτήρια πάντα κομίζων,
ἐξέλασον δὲ κακὰς ἄτας κλάδον ἐν χερὶ πάλλων,
πτηνοῖς τ' ἰοβόλοις κῆρας χαλεπὰς ἐπίπεμπε.

13 Κρόνου, θυμίαμα στύρακα.

Ἀιθαλής, μακάρων τε θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
ποικιλόβουλ', ἀμίαντε, μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν,
ὃς δαπανᾶις μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτός,
δεσμοὺς ἀρρήκτους ὃς ἔχεις κατ' ἀπείρονα κόσμον,
αἰῶνος Κρόνε παγγενέτωρ, Κρόνε ποικιλόμυθε,
Γαίης τε βλάστημα καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
γέννα, φυή, μείωσι, Ῥέας πόσι, σεμνὲ Προμηθεῦ,
ὃς ναίεις κατὰ πάντα μέρη κόσμοιο, γενάρχα,
ἀγκυλομῆτα, φέριστε· κλύων ἱκετηρίδα φωνὴν
πέμποις εὔολβον βιότου τέλος αἰὲν ἄμεμπτον.

14 Ῥέας, θυμίαμα ἀρώματα.

Πότνα Ῥέα, θύγατερ πολυμόρφου Πρωτογόνοιο,
† ἥτ' ἐπὶ ταυροφόρον † ἱερότροχον ἅρμα τιταίνεις,
τυμπανόδουπε, φιλοιστρομανές, χαλκόκροτε κούρη,
μῆτερ Ζηνὸς ἄνακτος Ὀλυμπίου, αἰγιόχοιο,
πάντιμ', ἀγλαόμορφε, Κρόνου σύλλεκτρε μάκαιρα,
οὔρεσιν ἣ χαίρεις θνητῶν τ' ὀλολύγμασι φρικτοῖς,
παμβασίλεια Ῥέα, πολεμόκλονε, ὀμβριμόθυμε,
ψευδομένη, σώτειρα, λυτηριάς, ἀρχιγένεθλε,

---

[7] Quandt se fonde sur une conjecture de Van Lennep et corrige les mss en βολίσιν. Le texte des mss est préférable. Cf. West, "Notes on the *OH*", pp. 290-291.

μήτηρ μέν τε θεῶν ἠδὲ θνητῶν ἀνθρώπων·
ἐκ σοῦ γὰρ καὶ γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
καὶ πόντος πνοιαί τε· φιλόδρομε, ἀερόμορφε·
ἐλθέ, μάκαιρα θεά, σωτήριος εὔφρονι βουλῆι
εἰρήνην κατάγουσα σὺν εὐόλβοις κτεάτεσσι,
λύματα καὶ κῆρας πέμπουσ' ἐπὶ τέρματα γαίης.

15 Διός, θυμίαμα στύρακα.

Ζεῦ πολυτίμητε, Ζεῦ ἄφθιτε, τήνδε τοι ἡμεῖς
μαρτυρίαν τιθέμεσθα λυτήριον ἠδὲ πρόσευξιν.
ὦ βασιλεῦ, διὰ σὴν κεφαλὴν ἐφάνη τάδε θεῖα,
γαῖα θεὰ μήτηρ ὀρέων θ' ὑψηχέες ὄχθοι
καὶ πόντος καὶ πάνθ', ὁπόσ' οὐρανὸς ἐντὸς ἔταξε·
Ζεῦ Κρόνιε, σκηπτοῦχε, καταιβάτα, ὀμβριμόθυμε,
παντογένεθλ', ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή,
σεισίχθων, αὐξητά, καθάρσιε, παντοτινάκτα,
ἀστραπαῖε, βρονταῖε, κεραύνιε, φυτάλιε Ζεῦ·
κλῦθί μου, αἰολόμορφε, δίδου δ' ὑγίειαν ἀμεμφῆ
εἰρήνην τε θεὰν καὶ πλούτου δόξαν ἄμεμπτον.

16 Ἥρης, θυμίαμα ἀρώματα.

Κυανέοις κόλποισιν ἐνημένη, ἀερόμορφε,
Ἥρα παμβασίλεια, Διὸς σύλλεκτρε μάκαιρα,
ψυχοτρόφους αὔρας θνητοῖς παρέχουσα προσηνεῖς,
ὄμβρων μὲν μήτηρ, ἀνέμων τροφέ, παντογένεθλε·
χωρὶς γὰρ σέθεν οὐδὲν ὅλως ζωῆς φύσιν ἔγνω·
κοινωνεῖς γὰρ ἅπασι κεκραμένη ἠέρι σεμνῶι·
πάντων γὰρ κρατέεις μούνη πάντεσσί τ' ἀνάσσεις
ἠερίοις ῥοίζοισι τινασσομένη κατὰ χεῦμα.
ἀλλά, μάκαιρα θεά, πολυώνυμε, παμβασίλεια,
ἔλθοις εὐμενέουσα καλῶι γήθοντι προσώπωι.

17 Ποσειδῶνος, θυμίαμα σμύρναν.

Κλῦθι, Ποσείδαον γαιήοχε, κυανοχαῖτα,
ἵππιε, χαλκοτόρευτον ἔχων χείρεσσι τρίαιναν,
ὃς ναίεις πόντοιο βαθυστέρνοιο θέμεθλα,
ποντομέδων, ἁλίδουπε, βαρύκτυπε, ἐννοσίγαιε,
κυμοθαλής, χαριδῶτα, τετράορον ἅρμα διώκων,
εἰναλίοις ῥοίζοισι τινάσσων ἁλμυρὸν ὕδωρ,
ὃς τριτάτης ἔλαχες μοίρης βαθὺ χεῦμα θαλάσσης,
κύμασι τερπόμενος θηρσίν θ' ἅμα, πόντιε δαῖμον·
ἕδρανα γῆς σώζοις καὶ νηῶν εὔδρομον ὁρμήν,
εἰρήνην, ὑγίειαν ἄγων ἠδ' ὄλβον ἀμεμφῆ.

18 Εἰς Πλούτωνα.

Ὦ τὸν ὑποχθόνιον ναίων δόμον, ὀμβριμόθυμε,
Ταρτάριον λειμῶνα βαθύσκιον ἠδὲ λιπαυγῆ,
Ζεῦ χθόνιε, σκηπτοῦχε, τάδ’ ἱερὰ δέξο προθύμως,
Πλούτων, ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἁπάσης,
πλουτοδοτῶν γενεὴν βροτέην καρποῖς ἐνιαυτῶν·
ὃς τριτάτης μοίρης ἔλαχες χθόνα παμβασίλειαν,
ἕδρανον ἀθανάτων, θνητῶν στήριγμα κραταιόν·
ὃς θρόνον ἐστήριξας ὑπὸ ζοφοειδέα χῶρον
τηλέπορον {τ’}, ἀκάμαντα, λιπόπνοον, ἄκριτον Ἅιδην
κυάνεόν τ’ Ἀχέρονθ’, ὃς ἔχει ῥιζώματα γαίης·
ὃς κρατέεις θνητῶν θανάτου χάριν, ὦ πολυδέγμων
Εὔβουλ’, ἁγνοπόλου Δημήτερος ὅς ποτε παῖδα
νυμφεύσας λειμῶνος ἀποσπαδίην διὰ πόντου
τετρώροις ἵπποισιν ὑπ’ Ἀτθίδος ἤγαγες ἄντρον
δήμου Ἐλευσῖνος, τόθι περ πύλαι εἴσ’ Ἀίδαο.
μοῦνος ἔφυς ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε βραβευτής,
ἔνθεε, παντοκράτωρ, ἱερώτατε, ἀγλαότιμε,
σεμνοῖς μυστιπόλοις χαίρων ὁσίοις τε σεβασμοῖς·
ἵλαον ἀγκαλέω σε μολεῖν κεχαρηότα μύσταις.

19 Κεραυνίου[8] Διός, θυμίαμα στύρακα.

Ζεῦ πάτερ, ὑψίδρομον πυραυγέα κόσμον ἐλαύνων,
στράπτων αἰθερίου στεροπῆς πανυπέρτατον αἴγλην,
παμμακάρων ἕδρανον θείαις βρονταῖσι τινάσσων,
νάμασι παννεφέλοις στεροπὴν φλεγέθουσαν ἀναίθων,
λαίλαπας, ὄμβρους, πρηστῆρας κρατερούς τε κεραυνούς,
βάλλων † ἐς ῥοθίους φλογερούς, βελέεσσι καλύπτων
παμφλέκτους, κρατερούς, φρικώδεας, ὀμβριμοθύμους,
πτηνὸν ὅπλον δεινόν, κλονοκάρδιον, ὀρθοέθειρον,
αἰφνίδιον, βρονταῖον, ἀνίκητον βέλος ἁγνόν,
ῥοίζου ἀπειρεσίου δινεύμασι παμφάγον ὁρμήν,
ἄρρηκτον, βαρύθυμον, ἀμαιμάκετον πρηστῆρα
οὐράνιον βέλος ὀξὺ καταιβάτου αἰθαλόεντος,
ὃν καὶ γαῖα πέφρικε θάλασσά τε παμφανόωντα,
καὶ θῆρες πτήσσουσιν, ὅταν κτύπος οὖας ἐσέλθηι·
μαρμαίρει δὲ πρόσωπ’ αὐγαῖς, σμαραγεῖ δὲ κεραυνὸς
αἰθέρος ἐν γυάλοισι· διαρρήξας δὲ χιτῶνα
οὐράνιον προκάλυμμα † βάλλεις ἀργῆτα κεραυνόν.

---

[8] Κεραυνοῦ (éd. Quandt): le texte des mss est préférable et parallèle au titre Διὸς Ἀστραπαίου (20 tit.). Cf. West, “Notes on the *OH*”, p. 291.

ἀλλά, μάκαρ, θυμὸν [⏑⏑ $\underline{4}$ ⏑⏑] κύμασι πόντου
ἠδ᾽ ὀρέων κορυφαῖσι· τὸ σὸν κράτος ἴσμεν ἅπαντες.
ἀλλὰ χαρεὶς λοιβαῖσι δίδου φρεσὶν αἴσιμα πάντα
ζωήν τ᾽ ὀλβιόθυμον, ὁμοῦ θ᾽ ὑγίειαν ἄνασσαν
εἰρήνην τε θεόν, κουροτρόφον, ἀγλαότιμον,
καὶ βίον εὐθύμοισιν ἀεὶ θάλλοντα λογισμοῖς.

20 Διὸς Ἀστραπαίου, θυμίαμα λιβανομάνναν.

Κικλήσκω μέγαν, ἁγνόν, ἐρισμάραγον, περίφαντον,
ἀέριον, φλογόεντα, πυρίδρομον, ἀεροφεγγῆ,
ἀστράπτοντα σέλας νεφέων παταγοδρόμωι αὐδῆι,
φρικώδη, βαρύμηνιν, ἀνίκητον θεὸν ἁγνόν,
ἀστραπαῖον Δία, παγγενέτην, βασιλῆα μέγιστον,
εὐμενέοντα φέρειν γλυκερὴν βιότοιο τελευτήν.

21 Νεφῶν, θυμίαμα σμύρναν.

Ἀέριοι νεφέλαι, καρποτρόφοι, οὐρανόπλαγκτοι,
ὀμβροτόκοι, πνοιαῖσιν ἐλαυνόμεναι κατὰ κόσμον,
βρονταῖαι, πυρόεσσαι, ἐρίβρομοι, ὑγροκέλευθοι,
ἀέρος ἐν κόλπωι πάταγον φρικώδη ἔχουσαι,
πνεύμασιν ἀντίσπαστοι ἐπιδρομάδην παταγεῦσαι,
ὑμᾶς νῦν λίτομαι, δροσοείμονες, εὔπνοοι αὔραις,
πέμπειν καρποτρόφους ὄμβρους ἐπὶ μητέρα γαῖαν.

22 Θαλάσσης, θυμίαμα λιβανομάνναν.

Ὠκεανοῦ καλέω νύμφην, γλαυκώπιδα Τηθύν,
κυανόπεπλον ἄνασσαν, ἐύτροχα κυμαίνουσαν,
αὔραις ἡδυπνόοισι πατασσομένην περὶ γαῖαν.
θραύουσ᾽ αἰγιαλοῖσι πέτρῃισί τε κύματα μακρά,
εὐδίνοις ἁπαλοῖσι γαληνιόωσα δρόμοισι,
ναυσὶν ἀγαλλομένη, θηροτρόφε, ὑγροκέλευθε,
μήτηρ μὲν Κύπριδος, μήτηρ νεφέων ἐρεβεννῶν
καὶ πάσης πηγῆς νυμφῶν νασμοῖσι βρυούσης·
κλῦθί μου, ὦ πολύσεμνε, καὶ εὐμενέουσ᾽ ἐπαρήγοις,
εὐθυδρόμοις οὖρον ναυσὶν πέμπουσα, μάκαιρα.

23 Νηρέως, θυμίαμα σμύρναν.

Ὦ κατέχων πόντου ῥίζας, κυαναυγέτιν ἕδρην,
πεντήκοντα κόραισιν ἀγαλλόμενος κατὰ κῦμα
καλλιτέκνοισι χοροῖς, Νηρεῦ, μεγαλώνυμε δαῖμον,
πυθμὴν μὲν πόντου, γαίης πέρας, ἀρχὴ ἁπάντων,
ὃς κλονέεις Δηοῦς ἱερὸν βάθρον, ἡνίκα πνοιὰς
ἐν μυχίοις κευθμῶσιν ἐλαυνομένας ἀποκλείῃς·

ἀλλά, μάκαρ, σεισμοὺς μὲν ἀπότρεπε, πέμπε δὲ μύσταις
ὄλβον τ᾽ εἰρήνην τε καὶ ἠπιόχειρον ὑγείην.

24 Νηρηίδων, θυμίαμα ἀρώματα.

Νηρέος εἰναλίου νύμφαι καλυκώπιδες, ἁγναί,
† σφράγιαι βύθιαι, χοροπαίγμονες, ὑγροκέλευθοι,
πεντήκοντα κόραι περὶ κύμασι βακχεύουσαι,
Τριτώνων ἐπ᾽ ὄχοισιν ἀγαλλόμεναι περὶ νῶτα
θηροτύποις μορφαῖς, ὧν βόσκει σώματα πόντος,
ἄλλοις θ᾽ οἳ ναίουσι βυθόν, Τριτώνιον οἶδμα,
ὑδρόδομοι, σκιρτηταί, ἑλισσόμενοι περὶ κῦμα,
ποντοπλάνοι δελφῖνες, ἁλιρρόθιοι, κυαναυγεῖς.
ὑμᾶς κικλήσκω πέμπειν μύσταις πολὺν ὄλβον·
ὑμεῖς γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν
εὐιέρου Βάκχοιο καὶ ἁγνῆς Φερσεφονείης,
Καλλιόπηι σὺν μητρὶ καὶ Ἀπόλλωνι ἄνακτι.

25 Πρωτέως, θυμίαμα στύρακα.

Πρωτέα κικλήσκω, πόντου κληῖδας ἔχοντα,
πρωτογενῆ, πάσης φύσεως ἀρχὰς ὃς ἔφηνεν
ὕλην ἀλλάσσων ἱερὴν ἰδέαις πολυμόρφοις,
πάντιμος, πολύβουλος, ἐπιστάμενος τά τ᾽ ἐόντα
ὅσσα τε πρόσθεν ἔην ὅσα τ᾽ ἔσσεται ὕστερον αὖτις·
πάντα γὰρ αὐτὸς ἔχων μεταβάλλεται οὐδέ τις ἄλλος
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσιν ἕδος νιφόεντος Ὀλύμπου
καὶ πόντον καὶ γαῖαν ἐνηέριοί τε ποτῶνται·
† πάντα γὰρ † Πρωτεῖ πρώτη φύσις ἐγκατέθηκε.
ἀλλά, πάτερ, μόλε μυστιπόλοις ὁσίαισι προνοίαις
πέμπων εὐόλβου βιότου τέλος ἐσθλὸν ἐπ᾽ ἔργοις.

26 Γῆς, θυμίαμα πᾶν σπέρμα πλὴν κυάμων καὶ ἀρωμάτων.

Γαῖα θεά, μῆτερ μακάρων θνητῶν τ᾽ ἀνθρώπων,
παντρόφε, πανδώτειρα, τελεσφόρε, παντολέτειρα,
αὐξιθαλής, φερέκαρπε, καλαῖς ὥραισι βρύουσα,
ἕδρανον ἀθανάτου κόσμου, πολυποίκιλε κούρη,
ἣ λοχίαις ὠδῖσι κύεις καρπὸν πολυειδῆ,
ἀιδία, πολύσεπτε, βαθύστερν᾽, ὀλβιόμοιρε,
ἡδυπνόοις χαίρουσα χλόαις πολυανθέσι δαῖμον,
ὀμβροχαρής, περὶ ἣν κόσμος πολυδαίδαλος ἄστρων
εἱλεῖται φύσει ἀενάωι καὶ ῥεύμασι δεινοῖς.
ἀλλά, μάκαιρα θεά, καρποὺς αὔξοις πολυγηθεῖς
εὐμενὲς ἦτορ ἔχουσα, † σὺν ὀλβίοισιν † ἐν ὥραις.

27 Μητρὸς θεῶν, θυμίαμα ποικίλα.

Ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μῆτερ, τροφὲ πάντων,
τῇδε μόλοις, κράντειρα θεά, σέο, πότνι’, ἐπ’ εὐχαῖς,
ταυροφόνων ζεύξασα ταχυδρόμον ἅρμα λεόντων,
σκηπτοῦχε κλεινοῖο πόλου, πολυώνυμε, σεμνή,
ἣ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον, οὕνεκεν αὐτὴ
γαῖαν ἔχεις θνητοῖσι τροφὰς παρέχουσα προσηνεῖς.
ἐκ σέο δ’ ἀθανάτων τε γένος θνητῶν τ’ ἐλοχεύθη,
σοὶ ποταμοὶ κρατέονται ἀεὶ καὶ πᾶσα θάλασσα,
Ἑστία αὐδαχθεῖσα· σὲ δ’ ὀλβοδότιν καλέουσι,
παντοίων ἀγαθῶν θνητοῖς ὅτι δῶρα χαρίζηι,
ἔρχεο πρὸς τελετήν, ὦ πότνια, τυμπανοτερπή‹ς›,
πανδαμάτωρ, Φρυγίη{ς}, σώτειρα, Κρόνου συνόμευνε,
Οὐρανόπαι, πρέσβειρα, βιοθρέπτειρα, φίλοιστρε·
ἔρχεο γηθόσυνος, κεχαρημένη εὐσεβίηισιν.

28 Ἑρμοῦ, θυμίαμα λίβανον.

Κλῦθί μου, Ἑρμεία, Διὸς ἄγγελε, Μαιάδος υἱέ,
παγκρατὲς ἦτορ ἔχων, ἐναγώνιε, κοίρανε θνητῶν,
εὔφρων, ποικιλόβουλε, διάκτορε ἀργειφόντα,
πτηνοπέδιλε, φίλανδρε, λόγου θνητοῖσι προφῆτα,
γυμνάσιν ὃς χαίρεις δολίαις τ’ ἀπάταις, † τροφιοῦχε,
ἑρμηνεῦ πάντων, κερδέμπορε, λυσιμέριμνε,
ὃς χείρεσσιν ἔχεις εἰρήνης ὅπλον ἀμεμφές,
Κωρυκιῶτα, μάκαρ, ἐριούνιε, ποικιλόμυθε,
ἐργασίαις ἐπαρωγέ, φίλε θνητοῖς ἐν ἀνάγκαις,
γλώσσης δεινὸν ὅπλον τὸ σεβάσμιον ἀνθρώποισι·
κλῦθί μου εὐχομένου, βιότου τέλος ἐσθλὸν ὀπάζων
ἐργασίαισι, λόγου χάρισιν καὶ μνημοσύνηισιν.

29 Ὕμνος Περσεφόνης.

Φερσεφόνη, θύγατερ μεγάλου Διός, ἐλθέ, μάκαιρα,
μουνογένεια θεά, κεχαρισμένα δ’ ἱερὰ δέξαι,
Πλούτωνος πολύτιμε δάμαρ, κεδνή, βιοδῶτι,
ἣ κατέχεις Ἀίδαο πύλας ὑπὸ κεύθεα γαίης,
Πραξιδίκη, ἐρατοπλόκαμε, Δηοῦς θάλος ἁγνόν,
Εὐμενίδων γενέτειρα, ὑποχθονίων βασίλεια,
ἣν Ζεὺς ἀρρήτοισι γοναῖς τεκνώσατο κούρην,
μῆτερ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος,
Ὡρῶν συμπαίκτειρα, φαεσφόρε, ἀγλαόμορφε,
σεμνή, παντοκράτειρα, κόρη καρποῖσι βρύουσα,
εὐφεγγής, κερόεσσα, μόνη θνητοῖσι ποθεινή,
εἰαρινή, λειμωνιάσιν χαίρουσα πνοῇσιν,

ἱερὸν ἐκφαίνουσα δέμας βλαστοῖς χλοοκάρποις,
ἁρπαγιμαῖα λέχη μετοπωρινὰ νυμφευθεῖσα,
ζωὴ καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς πολυμόχθοις,
Φερσεφόνη· φέρβεις γὰρ ἀεὶ καὶ πάντα φονεύεις.
κλῦθι, μάκαιρα θεά, καρποὺς δ' ἀνάπεμπ' ἀπὸ γαίης
εἰρήνηι θάλλουσα καὶ ἠπιοχείρωι ὑγείαι
καὶ βίωι εὐόλβωι λιπαρὸν γῆρας κατάγοντι
πρὸς σὸν χῶρον, ἄνασσα, καὶ εὐδύνατον Πλούτωνα.

30 Διονύσου, θυμίαμα στύρακα.

Κικλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστῆρα,
Πρωτόγονον[9], διφυῆ, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα,
ἄγριον, ἄρρητον, κρύφιον, δικέρωτα, δίμορφον,
κισσόβρυον, ταυρωπόν, Ἀρήιον, εὔιον, ἁγνόν,
ὠμάδιον, τριετῆ, βοτρυηφόρον, ἐρνεσίπεπλον.
Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης
ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς, ἄμβροτε δαῖμον·
κλῦθι, μάκαρ, φωνῆς, ἡδὺς δ' ἐπίπνευσον ἀμεμ[φ]ής
εὐμενὲς ἦτορ ἔχων, σὺν ἐυζώνοισι τιθήναις.

31 Ὕμνος Κουρήτων.

Σκιρτηταὶ Κουρῆτες, ἐνόπλια βήματα θέντες,
ποσσίκροτοι, ῥομβηταί, ὀρέστεροι, εὐαστῆρες,
κρουσιλύραι, παράρυθμοι, ἐπεμβάται, ἴχνεσι κοῦφοι,
ὁπλοφόροι, φύλακες, κοσμήτορες, ἀγλαόφημοι,
μητρὸς ὀρειομανοῦς συνοπάονες, ὀργιοφάνται·
ἔλθοιτ' εὐμενέοντες ἐπ' εὐφήμοισι λόγοισι,
βουκόλωι εὐάντητοι ἀεὶ κεχαρηότι θυμῶι.

32 Ἀθηνᾶς, θυμίαμα ἀρώματα.

Παλλὰς μουνογενή‹ς›, μεγάλου Διὸς ἔκγονε σεμνή,
δῖα, μάκαιρα θεά, πολεμόκλονε, ὀμβριμόθυμε,
ἄρρητε, ῥητή, μεγαλώνυμε, ἀντροδίαιτε,
ἣ διέπεις ὄχθους ὑψαύχενας ἀκρωρείους
ἠδ' ὄρεα σκιόεντα, νάπαισί τε σὴν φρένα τέρπεις,
ὁπλοχαρής, οἰστροῦσα βροτῶν ψυχὰς μανίαισι,
γυμνάζουσα κόρη, φρικώδη θυμὸν ἔχουσα,
Γοργοφόνη, φυγόλεκτρε, τεχνῶν μῆτερ πολύολβε,
ὁρμάστειρα, φίλοιστρε κακοῖς, ἀγαθοῖς δὲ φρόνησις·
ἄρσην μὲν καὶ θῆλυς ἔφυς, πολεματόκε, μῆτι,

---

[9] πρωτόγονον (éd. Quandt).

αἰολόμορφε, δράκαινα, φιλένθεε, ἀγλαότιμε,
Φλεγραίων ὀλέτειρα Γιγάντων, ἱππελάτειρα,
Τριτογένεια, λύτειρα κακῶν, νικηφόρε δαῖμον,
ἤματα καὶ νύκτας αἰεὶ νεάταισιν ἐν ὥραις,
κλῦθί μου εὐχομένου, δὸς δ' εἰρήνην πολύολβον
καὶ κόρον ἠδ' ὑγίειαν † ἐπ' εὐόλβοισιν † ἐν ὥραις,
γλαυκῶφ', εὑρεσίτεχνε, πολυλλίστη βασίλεια.

33 Νίκης, θυμίαμα μάνναν.

Εὐδύνατον καλέω Νίκην, θνητοῖσι ποθεινήν,
ἣ μούνη λύει θνητῶν ἐναγώνιον ὁρμὴν
καὶ στάσιν ἀλγινόεσσαν ἐπ' ἀντιπάλοισι μάχαισιν,
ἐν πολέμοις κρίνουσα τροπαιούχοισιν ἐπ' ἔργοις,
οἷς ἂν ἐφορμαίνουσα φέροις γλυκερώτατον εὖχος·
πάντων γὰρ κρατέεις, πάσης δ' ἔριδος κλέος ἐσθλὸν
Νίκηι ἐπ' εὐδόξωι κεῖται θαλίαισι βρυάζον.
ἀλλά, μάκαιρ', ἔλθοις πεποθημένη ὄμματι φαιδρῶι
αἰεὶ ἐπ' εὐδόξοις ἔργοις κλέος ἐσθλὸν ἄγουσα.

34 Ἀπόλλωνος, θυμίαμα μάνναν.

Ἐλθέ, μάκαρ, Παιάν, Τιτυοκτόνε, Φοῖβε, Λυκωρεῦ,
Μεμφῖτ', ἀγλαότιμε, ἰήιε, ὀλβιοδῶτα,
χρυσολύρη, σπερμεῖε, ἀρότριε, Πύθιε, Τιτάν,
Γρύνειε, Σμινθεῦ, Πυθοκτόνε, Δελφικέ, μάντι,
ἄγριε, φωσφόρε δαῖμον, ἐράσμιε, κύδιμε κοῦρε,
† μουσαγέτα, χοροποιέ, ἑκηβόλε, τοξοβέλεμνε,
Βράγχιε καὶ Διδυμεῦ, † ἑκάεργε, Λοξία, ἁγνέ,
Δήλι' ἄναξ, πανδερκὲς ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα,
χρυσοκόμα, καθαρὰς φήμας χρησμούς τ' ἀναφαίνων·
κλῦθί μου εὐχομένου λαῶν ὕπερ εὔφρονι θυμῶι·
τόνδε σὺ γὰρ λεύσσεις τὸν ἀπείριτον αἰθέρα πάντα
γαῖαν δ' ὀλβιόμοιρον ὕπερθέ τε καὶ δι' ἀμολγοῦ,
νυκτὸς ἐν ἡσυχίαισιν ὑπ' ἀστεροόμματον ὄρφνην
ῥίζας νέρθε δέδορκας, ἔχεις δέ τε πείρατα κόσμου
παντός· σοὶ δ' ἀρχή τε τελευτή τ' ἐστὶ μέλουσα,
παντοθαλής, σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρηι πολυκρέκτωι
ἁρμόζεις, ὁτὲ μὲν νεάτης ἐπὶ τέρματα βαίνων,
ἄλλοτε δ' αὖθ' ὑπάτης, ποτὲ Δώριον εἰς διάκοσμον
πάντα πόλον κιρνὰς κρίνεις βιοθρέμμονα φῦλα,
ἁρμονίηι κεράσας {τὴν} παγκόσμιον ἀνδράσι μοῖραν,
μίξας χειμῶνος θέρεός τ' ἴσον ἀμφοτέροισιν,
ταῖς ὑπάταις χειμῶνα, θέρος νεάταις διακρίνας,
Δώριον εἰς ἔαρος πολυηράτου ὥριον ἄνθος.

ἔνθεν ἐπωνυμίην σε βροτοὶ κλήιζουσιν ἄνακτα,
Πᾶνα, θεὸν δικέρωτ’, ἀνέμων συρίγμαθ’ ἱέντα·
οὕνεκα παντὸς ἔχεις κόσμου σφραγῖδα τυπῶτιν.
κλῦθι, μάκαρ, σώζων μύστας ἱκετηρίδι φωνῆι.

35 Λητοῦς, θυμίαμα σμύρναν.

Λητὼ κυανόπεπλε, θεὰ διδυματόκε, σεμνή,
Κοιαντίς, μεγάθυμε, πολυλλίστη βασίλεια,
εὔτεκνον Ζηνὸς γονίμην ὠδῖνα λαβοῦσα[10],
γειναμένη Φοῖβόν τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,
τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίηι, τὸν δὲ κραναῆι ἐνὶ Δήλωι,
κλῦθι, θεὰ δέσποινα, καὶ ἵλαον ἦτορ ἔχουσα
βαῖν’ ἐπὶ πάνθειον τελετὴν τέλος ἡδὺ φέρουσα.

36 Ἀρτέμιδος, θυμίαμα μάνναν.

Κλῦθί μου, ὦ βασίλεια, Διὸς πολυώνυμε κούρη,
Τιτανίς, βρομία, μεγαλώνυμε, τοξότι, σεμνή,
πασιφαής, δαιδοῦχε θεά, Δίκτυννα, λοχεία,
ὠδίνων ἐπαρωγὲ καὶ ὠδίνων ἀμύητε,
λυσίζωνε, φίλοιστρε, κυνηγέτι, λυσιμέριμνε,
εὔδρομε, ἰοχέαιρα, φιλαγρότι, νυκτερόφοιτε,
κλῃισία, εὐάντητε, λυτηρία, ἀρσενόμορφε,
Ὀρθία, ὠκυλόχεια, βροτῶν κουροτρόφε δαῖμον,
ἀμβροτέρα, χθονία, θηροκτόνε, ὀλβιόμοιρε,
ἣ κατέχεις ὀρέων δρυμούς, ἐλαφηβόλε, σεμνή,
πότνια, παμβασίλεια, καλὸν θάλος, αἰὲν ἐοῦσα,
δρυμονία, σκυλακῖτι, Κυδωνιάς, αἰολόμορφε·
ἐλθέ, θεὰ σώτειρα, φίλη, μύστηισιν ἅπασιν
εὐάντητος, ἄγουσα καλοὺς καρποὺς ἀπὸ γαίης
εἰρήνην τ’ ἐρατὴν καλλιπλόκαμόν θ’ ὑγίειαν·
πέμποις δ’ εἰς ὀρέων κεφαλὰς νούσους τε καὶ ἄλγη.

37 Τιτάνων, θυμίαμα λίβανον.

Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα,
ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων, γαίης ὑπένερθεν
οἴκοις Ταρταρίοισι μυχῶι χθονὸς ἐνναίοντες,
ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων,
εἰναλίων πτηνῶν τε καὶ οἳ χθόνα ναιετάουσιν·
ἐξ ὑμέων γὰρ πᾶσα πέλει γενεὰ κατὰ κόσμον.

---

[10] λαβοῦσα (éd. Quandt qui corrige les mss). Cf. West, “Notes on the *OH*”, p. 292.

ὑμᾶς κικλήσκω μῆνιν χαλεπὴν ἀποπέμπειν,
εἴ τις ἀπὸ χθονίων προγόνων οἴκοις ἐπελάσθη.

38 Κουρήτων, θυμίαμα λίβανον.

Χαλκόκροτοι Κουρῆτες, Ἀρήια τεύχε' ἔχοντες,
οὐράνιοι χθόνιοί τε καὶ εἰνάλιοι, πολύολβοι,
ζωιογόνοι πνοιαί, κόσμου σωτῆρες ἀγαυοί,
οἵτε Σαμοθράικην, ἱερὴν χθόνα, ναιετάοντες
κινδύνους θνητῶν ἀπερύκετε ποντοπλανήτων·
ὑμεῖς καὶ τελετὴν πρῶτοι μερόπεσσιν ἔθεσθε,
ἀθάνατοι Κουρῆτες, Ἀρήια τεύχε' ἔχοντες·
νωμᾶτ' Ὠκεανόν, νωμᾶθ' ἅλα δένδρεά θ' αὔτως·
ἐρχόμενοι γαῖαν κοναβίζετε ποσσὶν ἐλαφροῖς,
μαρμαίροντες ὅπλοις· πτήσσουσι δὲ θῆρες ἅπαντες
ὁρμώντων, θόρυβος δὲ βοή τ' εἰς οὐρανὸν ἵκει
εἰλιγμοῖς τε ποδῶν κονίη νεφέλας ἀφικάνει
ἐρχομένων· τότε δή ῥα καὶ ἄνθεα πάντα τέθηλε.
δαίμονες ἀθάνατοι, τροφέες καὶ αὖτ' ὀλετῆρες,
ἡνίκ' ἂν ὁρμαίνητε χολούμενοι ἀνθρώποισιν
ὀλλύντες βίοτον καὶ κτήματα ἠδὲ καὶ αὐτοὺς
† πιμπλάντες, στοναχεῖ δὲ μέγας πόντος βαθυδίνης,
δένδρη δ' ὑψικάρην' ἐκ ῥιζῶν ἐς χθόνα πίπτει,
ἠχὼ δ' οὐρανία κελαδεῖ ῥοιζήμασι φύλλων.
Κουρῆτες Κορύβαντες, ἀνάκτορες εὐδύνατοί τε
ἐν Σαμοθράικηι ἄνακτες, ὁμοῦ ‹δὲ› Διόσκοροι αὐτοί,
πνοιαὶ ἀέναοι, ψυχοτρόφοι, ἀεροειδεῖς,
οἵτε καὶ οὐράνιοι δίδυμοι κλήιζεσθ' ἐν Ὀλύμπωι,
εὔπνοοι, εὔδιοι, σωτήριοι ἠδὲ προσηνεῖς,
ὡροτρόφοι, φερέκαρποι ἐπιπνείοιτε ἄνακτες.

39 Κορύβαντος, θυμίαμα λίβανον.

Κικλήσκω χθονὸς ἀενάου βασιλῆα μέγιστον,
Κύρβαντ' ὀλβιόμοιρον, Ἀρήιον, ἀπροσόρατον,
νυκτερινὸν Κουρῆτα, φόβων ἀποπαύστορα δεινῶν,
φαντασιῶν ἐπαρωγόν, ἐρημοπλάνον Κορύβαντα,
αἰολόμορφον ἄνακτα, θεὸν διφυῆ, πολύμορφον,
φοίνιον, αἱμαχθέντα κασιγνήτων ὑπὸ δισσῶν,
Δηοῦς ὃς γνώμαισιν ἐνήλλαξας δέμας ἁγνόν,
θηρότυπον θέμενος μορφὴν δνοφεροῖο δράκοντος·
κλῦθι, μάκαρ, φωνῶν, χαλεπὴν δ' ἀποπέμπεο μῆνιν,
παύων φαντασίας, ψυχῆς ἐκπλήκτου ἀνάγκας.

40 Δήμητρος Ἐλευσινίας, θυμίαμα στύρακα.

Δηώ, παμμήτειρα θεά, πολυώνυμε δαῖμον,
σεμνὴ Δήμητερ, κουροτρόφε, ὀλβιοδῶτι,
πλουτοδότειρα θεά, σταχυοτρόφε, παντοδότειρα,
εἰρήνηι χαίρουσα καὶ ἐργασίαις πολυμόχθοις,
σπερμεία, σωρῖτι, ἀλωαία, χλοόκαρπε,
ἣ ναίεις ἁγνοῖσιν Ἐλευσῖνος γυάλοισιν,
ἱμερόεσσ', ἐρατή, θνητῶν θρέπτειρα προπάντων,
ἡ πρώτη ζεύξασα βοῶν ἀροτῆρα τένοντα
καὶ βίον ἱμερόεντα βροτοῖς πολύολβον ἀνεῖσα,
αὐξιθαλής, Βρομίοιο συνέστιος, ἀγλαότιμος,
λαμπαδόεσσ', ἁγνή, δρεπάνοις χαίρουσα θερείοις·
σὺ χθονία, σὺ δὲ φαινομένη, σὺ δε πᾶσι προσηνής·
εὔτεκνε, παιδοφίλη, σεμνή, κουροτρόφε κούρα,
ἅρμα δρακοντείοισιν ὑποζεύξασα χαλινοῖς
ἐγκυκλίοις δίναις περὶ σὸν θρόνον εὐάζουσα,
μουνογενής, πολύτεκνε θεά, πολυπότνια θνητοῖς,
ἧς πολλαὶ μορφαί, πολυάνθεμοι, ἱεροθαλεῖς.
ἐλθέ, μάκαιρ', ἁγνή, καρποῖς βρίθουσα θερείοις,
εἰρήνην κατάγουσα καὶ εὐνομίην ἐρατεινὴν
καὶ πλοῦτον πολύολβον, ὁμοῦ δ' ὑγίειαν ἄνασσαν.

41 Μητρὸς Ἀνταίας, θυμίαμα ἀρώματα.

Ἀνταία βασίλεια, θεά, πολυώνυμε μῆτερ
ἀθανάτων τε θεῶν ἠδὲ θνητῶν ἀνθρώπων,
ἥ ποτε μαστεύουσα πολυπλάγκτωι ἐν ἀνίηι
νηστείαν κατέπαυσας Ἐλευσῖνος {ἐν} γυάλοισιν
ἦλθές τ' εἰς Ἀίδην πρὸς ἀγαυὴν Περσεφόνειαν
ἁγνὸν παῖδα Δυσαύλου ὁδηγητῆρα λαβοῦσα,
μηνυτῆρ' ἁγίων λέκτρων χθονίου Διὸς ἁγνοῦ,
Εὔβουλον τεύξασα θεὸν θνητῆς ἀπ' ἀνάγκης.
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, πολυλλίστη βασίλεια,
ἐλθεῖν εὐάντητον ἐπ' εὐιέρωι σέο μύστηι.

42 Μίσης, θυμίαμα στύρακα.

Θεσμοφόρον καλέω ναρθηκοφόρον Διόνυσον,
σπέρμα πολύμνηστον, πολυώνυμον Εὐβουλῆα,
ἁγνὴν εὐίερόν τε Μίσην ἄρρητον ἄνασσαν,
ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ, λύσειον Ἴακχον·
εἴτ' ἐν Ἐλευσῖνος τέρπηι νηῶι θυόεντι,
εἴτε καὶ ἐν Φρυγίηι σὺν Μητέρι μυστιπολεύεις,
ἢ Κύπρωι τέρπηι σὺν ἐυστεφάνωι Κυθερείηι,
ἢ καὶ πυροφόροις πεδίοις ἐπαγάλλεαι ἁγνοῖς

σὺν σῆι μητρὶ θεᾶι μελανηφόρωι Ἴσιδι σεμνῆι,
Αἰγύπτου παρὰ χεῦμα σὺν ἀμφιπόλοισι τιθήναις·
εὐμενέουσ᾽ ἔλθοις ἀγαθοὺς τελετῆς ἐπ᾽ ἀέθλοις[11].

43 Ὡρῶν, θυμίαμα ἀρώματα.

Ὧραι θυγατέρες Θέμιδος καὶ Ζηνὸς ἄνακτος,
Εὐνομίη τε Δίκη τε καὶ Εἰρήνη πολύολβε,
εἰαριναί, λειμωνιάδες, πολυάνθεμοι, ἁγναί,
παντόχροοι, πολύοδμοι ἐν ἀνθεμοειδέσι πνοιαῖς,
Ὧραι ἀειθαλέες, περικυκλάδες, ἡδυπρόσωποι,
πέπλους ἐννύμεναι δροσεροὺς ἀνθῶν πολυθρέπτων,
‹ἁγνῆς› Περσεφόνης συμπαίκτορες, ἡνίκα Μοῖραι
καὶ Χάριτες κυκλίοισι χοροῖς πρὸς φῶς ἀνάγωσι
Ζηνὶ χαριζόμεναι καὶ μητέρι καρποδοτείρηι·
ἔλθετ᾽ ἐπ᾽ εὐφήμους τελετὰς ὁσίας νεομύσταις[12]
εὐκάρπους καιρῶν γενέσεις ἐπάγουσαι ἀμεμφῶς.

44 Σεμέλης, θυμίαμα στύρακα.

Κικλήσκω κούρην Καδμηίδα παμβασίλειαν,
εὐειδῆ Σεμέλην, ἐρατοπλόκαμον, βαθύκολπον,
μητέρα θυρσοφόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς,
ἣ μεγάλας ὠδῖνας ἐλάσσατο πυρφόρωι αὐγῆι
ἀθανάτη τε‹υ›χθεῖσα Διὸς βουλαῖς Κρονίοιο
τιμὰς τευξαμένη παρ᾽ ἀγαυῆς Περσεφονείης
ἐν θνητοῖσι βροτοῖσιν ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας,
ἡνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν
εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ᾽ ἁγνά.
νῦν σε, θεά, λίτομαι[13], κούρη Καδμηίς, ἄνασσα,
πρηύνοον καλέων αἰεὶ μύσταισιν ὑπάρχειν.

45 Ὕμνος Διονύσου Βασσαρέως Τριετηρικοῦ.

Ἐλθέ, μάκαρ Διόνυσε, πυρίσπορε, ταυρομέτωπε,
Βάσσαρε καὶ Βακχεῦ, πολυώνυμε, παντοδυνάστα,
ὃς ξίφεσιν χαίρεις ἠδ᾽ αἵματι Μαινάσι θ᾽ ἁγναῖς,
εὐάζων κατ᾽ Ὄλυμπον, ἐρίβρομε, † μανικὲ Βάκχε,
θυρσεγχής, βαρύμηνι, τετιμένε πᾶσι θεοῖσι
καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν, ὅσοι χθόνα ναιετάουσιν·
ἐλθέ, μάκαρ, σκιρτητά, φέρων πολὺ γῆθος ἅπασι.

---

[11] ἀέθλους (éd. Quandt), cf. WEST, “Notes on the *OH*”, p. 293.

[12] νεομύστοις, (éd. Quandt), cf. WEST, “Notes on the *OH*”, p. 293.

[13] νῦν σέ, θεά, λίτομαι (éd. Quandt), cf. νῦν σε, μάκαιρα, ‹καλ›ῶ (3.12 Nuit); νῦν σε καλῶ 50.10 (Lysios Lénaios).

46 Λικνίτου, θυμίαμα μάνναν.

Λικνίτην Διόνυσον ἐπευχαῖς ταῖσδε κικλήσκω,
Νύσιον ἀμφιθαλῆ, πεποθημένον, εὔφρονα Βάκχον,
νυμφῶν ἔρνος ἐραστὸν ἐυστεφάνου τ' Ἀφροδίτης,
ὅς ποτ' ἀνὰ δρυμοὺς κεχορευμένα βήματα πάλλες
σὺν νύμφαις † χαρίεσσιν ἐλαυνόμενος μανίηισι,
καὶ βουλαῖσι Διὸς πρὸς ἀγαυὴν Φερσεφόνειαν
ἀχθεὶς ἐξετράφης φόβος[14] ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
εὔφρων ἐλθέ, μάκαρ, κεχαρισμένα δ' ἱερὰ δέξαι.

47 Περικιονίου, θυμίαμα ἀρώματα.

Κικλήσκω Βάκχον περικιόνιον, μεθυδώτην,
Καδμείοισι δόμοις ὃς ἑλισσόμενος πέρι πάντη
ἔστησε κρατερῶς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμψας,
ἡνίκα πυρφόρος αὐγὴ ἐκίνησε χθόνα πᾶσαν
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἁπάντων.
ἐλθέ, μάκαρ, βακχευτά, γεγηθυίαις πραπίδεσσιν.

48 Σαβαζίου, θυμίαμα ἀρώματα.

Κλῦθι, πάτερ, Κρόνου υἱέ, Σαβάζιε, κύδιμε δαῖμον,
ὃς Βάκχον Διόνυσον, ἐρίβρομον, εἰραφιώτην,
μηρῶι ἐγκατέραψας, ὅπως τετελεσμένος ἔλθηι
Τμῶλον ἐς ἠγάθεον παρ‹ὰ› Ἵπταν καλλιπάρηιον.
ἀλλά, μάκαρ, Φρυγίης μεδέων, βασιλεύτατε πάντων,
εὐμενέων ἐπαρωγὸς ἐπέλθοις μυστιπόλοισιν.

49 Ἵπτας, θυμίαμα στύρακα.

Ἵπταν κικλήσκω, Βάκχου τροφόν, εὐάδα κούρην,
μυστιπόλον, τελεταῖσιν[15] ἀγαλλομένην Σάβου ἁγνοῦ
νυκτερίοις τε χοροῖσιν πυριβρεμέταο[16] Ἰάκχου.
κλῦθί μου εὐχομένου, χθονία μήτηρ, βασίλεια,
εἴτε σύ γ' ἐν Φρυγίηι κατέχεις Ἴδης ὄρος ἁγνὸν
ἢ Τμῶλος τέρπει σε, καλὸν Λυδοῖσι θόασμα·
ἔρχεο πρὸς τελετὰς ἱερῶι γήθουσα προσώπωι.

50 Λυσίου Ληναίου.

Κλῦθι, μάκαρ, Διὸς υἷ', ἐπιλήνιε Βάκχε, διμάτωρ,
σπέρμα πολύμνη‹σ›τον, πολυώνυμε, λύσιε δαῖμον,

---

[14] φίλος (éd. Quandt), φόβος, qui se trouve généralement dans les manuscrits, est préférable (cf. Quandt, *OH,* p. 20*). Gabriella Ricciardelli m'a signalé cette lecture.

[15] μυστιπόλοις (vel -ων) τελεταῖσιν (éd. Quandt), cf. CHAP. v, p. 240.

[16] ἐριβρεμέταο (éd. Quandt). Cf. MORAND, “Orphic gods”, pp. 176-177.

κρυψίγονον μακάρων ἱερὸν θάλος, εὔιε Βάκχε,
εὐτραφές, εὔκαρπε, πολυγηθέα καρπὸν ἀέξων,
ῥηξίχθων, ληναῖε, μεγασθενές, αἰολόμορφε,
παυσίπονον θνητοῖσι φανεὶς ἄκος, ἱερὸν ἄνθος
χάρμα βροτοῖς φιλάλυπον, † ἐπάφιε, καλλιέθειρε,
λύσιε, θυρσομανές, βρόμι', εὔιε, πᾶσιν ἐύφρων,
οἷς ἐθέλεις θνητῶν ἠδ' ἀθανάτων † ἐπιφαύσκων
νῦν σε καλῶ μύσταισι μολεῖν ἡδύν, φερέκαρπον.

51 Νυμφῶν, θυμίαμα ἀρώματα.

Νύμφαι, θυγατέρες μεγαλήτορος Ὠκεανοῖο,
ὑγροπόροις γαίης ὑπὸ κεύθεσιν οἰκί' ἔχουσαι,
κρυψίδρομοι, Βάκχοιο τροφοί, χθόνιαι, πολυγηθεῖς,
καρποτρόφοι, λειμωνιάδες, σκολιοδρόμοι, ἁγναί,
ἀντροχαρεῖς, σπήλυγξι κεχαρμέναι, ἠερόφοιτοι,
πηγαῖαι, δρομάδες, δροσοείμονες, ἴχνεσι κοῦφαι,
φαινόμεναι, ἀφανεῖς, αὐλωνιάδες, πολυανθεῖς,
σὺν Πανὶ σκιρτῶσαι ἀν' οὔρεα, εὐάστειραι,
πετρόρυτοι, λιγυραί, βομβήτριαι, οὐρεσίφοιτοι,
ἀγρότεραι κοῦραι, κρουνίτιδες ὑλονόμοι τε,
παρθένοι εὐώδεις, λευχείμονες, εὔπνοοι αὔραις,
αἰπολικαί, νόμιαι, θηρσὶν φίλαι, ἀγλαόκαρποι,
κρυμοχαρεῖς, ἁπαλαί, πολυθρέμμονες αὐξίτροφοί τε,
κοῦραι ἁμαδρυάδες, φιλοπαίγμονες, ὑγροκέλευθοι,
Νύσιαι, † μανικαί, παιωνίδες, εἰαροτερπεῖς,
σὺν Βάκχωι Δηοῖ τε χάριν θνητοῖσι φέρουσαι·
ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμοις ἱεροῖς κεχαρηότι θυμῶι
νᾶμα χέουσαι ὑγεινὸν ἀεξιτρόφοισιν ἐν ὥραις.

52 Τριετηρικοῦ, θυμίαμα ἀρώματα.

Κικλήσκω σε, μάκαρ, πολυώνυμε, † μανικέ, Βακχεῦ,
ταυρόκερως, ληναῖε, πυρίσπορε, Νύσιε, λυσεῦ,
μηροτρεφής, λικνῖτα, † πυριπόλε καὶ τελετάρχα,
νυκτέρι', Εὐβουλεῦ, μιτρηφόρε, θυρσοτινάκτα,
ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος,
Πρωτόγον'[17], Ἠρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ,
ὠμάδιε, σκηπτοῦχε, χοροιμανές, ἀγέτα κώμων,
βακχεύων ἁγίας τριετηρίδας ἀμφὶ γαληνάς,
ῥηξίχθων, πυριφεγγές, † ἐπάφριε, κοῦρε διμάτωρ,
οὐρεσιφοῖτα, κερώς, νεβριδοστόλε, ἀμφιέτηρε,

---

[17] πρωτόγον' (éd. Quandt).

Παιὰν χρυσεγχής, † ὑποκόλπιε, βοτρυόκοσμε,
Βάσσαρε, κισσοχαρής, † πολυπάρθενε καὶ διάκοσμε †
ἐλθέ, μάκαρ, μύσταισι βρύων κεχαρημένος αἰεί.

53 Ἀμφιετοῦς, θυμίαμα πάντα πλὴν λιβάνου καὶ σπένδε γάλα.

Ἀμφιετῆ καλέω Βάκχον, χθόνιον Διόνυσον,
ἐγρόμενον κούραις ἅμα νύμφαις εὐπλοκάμοισ‹ιν›,
ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱεροῖσι δόμοισιν ἰαύων
κοιμίζει τριετῆρα χρόνον, Βακχήιον ἁγνόν.
αὐτὸς δ’ ἡνίκα τὸν τριετῆ πάλι κῶμον ἐγείρηι,
εἰς ὕμνον τρέπεται σὺν ἐυζώνοισι τιθήναις
εὐνάζων κινῶν τε χρόνους ἐνὶ κυκλάσιν ὥραις.
ἀλλά, μάκαρ, χλοόκαρπε, κερασφόρε, κάρπιμε Βάκχε,
βαῖν’ ἐπὶ πάνθειον τελετὴν γανόωντι προσώπωι
εὐιέροις καρποῖσι τελεσσιγόνοισι βρυάζων.

54 Σιληνοῦ Σατύρου Βακχῶν, θυμίαμα μάνναν.

Κλῦθί μου, ὦ πολύσεμνε τροφεῦ, Βάκχοιο τιθηνέ,
Σιληνῶν ὄχ’ ἄριστε, τετιμένε πᾶσι θεοῖσι
καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐπὶ τριετηρίσιν ὥραις,
ἁγνοτελής, γεραρός, θιάσου νομίου τελετάρχα,
εὐαστής, φιλάγρυπνε σὺν εὐζώνοισι τιθήναις,
Ναΐσι καὶ Βάκχαις ἡγούμενε κισσοφόροισι·
δεῦρ’ ἐπὶ πάνθειον τελετὴν Σατύροις ἅμα πᾶσι
θηροτύποις, εὔασμα διδοὺς Βακχείου ἄνακτος,
σὺν Βάκχαις Λήναια τελεσφόρα σεμνὰ προπέμπων,
ὄργια νυκτιφαῆ τελεταῖς ἁγίαις ἀναφαίνων,
εὐάζων, φιλόθυρσε, γαληνιόων θιάσοισιν.

55 Εἰς Ἀφροδίτην.

Οὐρανία, πολύυμνε, φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη,
ποντογενής, γενέτειρα θεά, φιλοπάννυχε, σεμνή,
νυκτερία ζεύκτειρα, δολοπλόκε μῆτερ Ἀνάγκης·
πάντα γὰρ ἐκ σέθεν ἐστίν, ὑπεζεύξω δέ ‹τε› κόσμον
καὶ κρατέεις τρισσῶν μοιρῶν, γεννᾶις δὲ τὰ πάντα,
ὅσσα τ’ ἐν οὐρανῶι ἐστι καὶ ἐν γαίηι πολυκάρπωι
ἐν πόντου τε βυθῶι {τε}, σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε,
τερπομένη θαλίαισι, γαμοστόλε μῆτερ Ἐρώτων,
Πειθοῖ λεκτροχαρής, κρυφία, χαριδῶτι,
φαινομένη, {τ’} ἀφανής, ἐρατοπλόκαμ’, εὐπατέρεια,
νυμφιδία σύνδαιτι θεῶν, σκηπτοῦχε, λύκαινα,
γεννοδότειρα, φίλανδρε, ποθεινοτάτη, βιοδῶτι,

ἢ ζεύξασα βροτοὺς ἀχαλινώτοισιν ἀνάγκαις
καὶ θηρῶν πολὺ φῦλον ἐρωτομανῶν ὑπὸ φίλτρων·
ἔρχεο, Κυπρογενὲς θεῖον γένος, εἴτ᾽ ἐν᾽ Ὀλύμπωι
ἐσσί, θεὰ βασίλεια, καλῶι γήθουσα προσώπωι,
εἴτε καὶ εὐλιβάνου Συρίης ἕδος ἀμφιπολεύεις,
εἴτε σύ γ᾽ † ἐν πεδίοισι † σὺν ἅρμασι χρυσεοτεύκτοις
Αἰγύπτου κατέχεις ἱερῆς γονιμώδεα λουτρά,
ἢ καὶ κυκνείοισιν ὄχοις ἐπὶ πόντιον οἶδμα
ἐρχομένη χαίρεις κητῶν κυκλίαισι χορείαις,
ἢ νύμφαις τέρπηι κυανώπισιν ἐν χθονὶ Δίηι
† θῖνας ἐπ᾽ αἰγιαλοῖς ψαμμώδεσιν ἅλματι κούφωι·
εἴτ᾽ ἐν Κύπρωι, ἄνασσα, τροφῶι σέο, ἔνθα καλαί τε
παρθένοι ἄδμηται νύμφαι τ᾽ ἀνὰ πάντ᾽ ἐνιαυτὸν
ὑμνοῦσιν, σέ, μάκαιρα, καὶ ἄμβροτον ἁγνὸν Ἄδωνιν.
ἐλθέ, μάκαιρα θεά, μάλ᾽[18] ἐπήρατον εἶδος ἔχουσα·
ψυχῆι γάρ σε καλῶ σεμνῆι ἁγίοισι λόγοισιν.

56 Ἀδώνιδος, θυμίαμα ἀρώματα.

Κλῦθί μου εὐχομένου, πολυώνυμε, δαῖμον ἄριστε,
ἁβροκόμη, φιλέρημε, βρύων ὠιδαῖσι ποθειναῖς,
Εὐβουλεῦ, πολύμορφε, τροφεῦ πάντων ἀρίδηλε,
κούρη καὶ κοῦρε[19], † σὺ πᾶσιν † θάλος αἰέν, Ἄδωνι,
σβεννύμενε λάμπων τε καλαῖς ἐν κυκλάσιν ὥραις,
αὐξιθαλής, δίκερως, πολυήρατε, δακρυότιμε,
ἀγλαόμορφε, κυναγεσίοις χαίρων, βαθυχαῖτα,
ἱμερόνους, Κύπριδος γλυκερὸν θάλος, ἔρνος Ἔρωτος,
Φερσεφόνης ἐρασιπλοκάμου λέκτροισι λοχευθείς,
ὃς ποτὲ μὲν ναίεις ὑπὸ Τάρταρον ἠερόεντα,
ἠδὲ πάλιν πρὸς Ὄλυμπον ἄγεις δέμας ὡριόκαρπον·
ἐλθέ, μάκαρ, μύσταισι φέρων καρποὺς ἀπὸ γαίης.

57 Ἑρμοῦ Χθονίου, θυμίαμα στύρακα.

Κωκυτοῦ ναίων ἀνυπόστροφον οἶμον ἀνάγκης,
ὃς ψυχὰς θνητῶν κατάγεις ὑπὸ νέρτερα γαίης,
Ἑρμῆ, βακχεχόροιο Διωνύσοιο γένεθλον
καὶ Παφίης κούρης, ἑλικοβλεφάρου Ἀφροδίτης,
ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις,
αἰνομόροις ψυχαῖς πομπὸς κατὰ γαῖαν ὑπάρχων,
ἃς κατάγεις, ὁπόταν μοίρης χρόνος εἰσαφίκηται

---

[18] μάκαιρα θεά μάλ᾽ (éd. Quandt), cf. Bernabé, *OH concordantia*, p. 177.

[19] κόρε (éd. Quandt), cf. West, "Notes on the *OH*", pp. 294-295 (qui propose de lire Συρίας θάλος, au lieu de †σὺ πᾶσιν).

εὐιέρωι ῥάβδωι θέλγων † ὑπνοδώτειρα πάντα,
καὶ πάλιν ὑπνώοντας ἐγείρεις· σοὶ γὰρ ἔδωκε {τιμὴν}
τιμὴν Φερσεφόνεια θεὰ κατὰ Τάρταρον εὐρὺν
ψυχαῖς ἀενάοις θνητῶν ὁδὸν ἡγεμονεύειν.
ἀλλά, μάκαρ, πέμποις μύσταις τέλος ἐσθλὸν ἐπ’ ἔργοις.

58 Ἔρωτος, θυμίαμα ἀρώματα.

Κικλήσκω μέγαν, ἁγνόν, ἐράσμιον, ἡδὺν Ἔρωτα,
τοξαλκῆ, πτερόεντα, πυρίδρομον, εὔδρομον ὁρμῆι,
συμπαίζοντα θεοῖς ἠδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις,
εὐπάλαμον, διφυῆ, πάντων κληῖδας ἔχοντα,
αἰθέρος οὐρανίου, πόντου, χθονός, ἠδ’ ὅσα θνητοῖς
πνεύματα παντογένεθλα θεὰ βόσκει χλοόκαρπος,
ἠδ’ ὅσα Τάρταρος εὐρὺς ἔχει πόντος· θ’ ἁλίδουπος·
μοῦνος γὰρ τούτων πάντων οἴηκα κρατύνεις.
ἀλλά, μάκαρ, καθαραῖς γνώμαις μύσταισι συνέρχου,
φαύλους δ’ ἐκτοπίους θ’ ὁρμὰς ἀπὸ τῶνδ’ ἀπόπεμπε.

59 Μοιρῶν, θυμίαμα ἀρώματα.

Μοῖραι ἀπειρέσιοι, Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης,
κλῦτέ μου εὐχομένου, πολυώνυμοι, αἵτ’ ἐπὶ λίμνης
οὐρανίας, ἵνα λευκὸν ὕδωρ νυχίας ὑπὸ θέρμης
ῥήγνυται ἐν σκιερῶι λιπαρῶι μυχῶι εὐλίθου ἄντρου,
ναίουσαι πεπότησθε βροτῶν ἐπ’ ἀπείρονα γαῖαν·
ἔνθεν ἐπὶ βρότεον δόκιμον γένος ἐλπίδι κοῦφον
στείχετε πορφυρέηισι καλυψάμεναι ὀθόνηισι
μορσίμωι ἐν πεδίωι, ὅθι πάγγεον ἅρμα διώκει
δόξα δίκης παρὰ τέρμα καὶ ἐλπίδος ἠδὲ μεριμνῶν
καὶ νόμου ὠγυγίου καὶ ἀπείρονος εὐνόμου ἀρχῆς·
Μοῖρα γὰρ ἐν βιότωι καθορᾶι μόνη, οὐδέ τις ἄλλος
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
καὶ Διὸς ὄμμα τέλειον· ἐπεί γ’ ὅσα γίγνεται ἡμῖν,
Μοῖρά τε καὶ Διὸς οἶδε νόος διὰ παντὸς ἅπαντα.
ἀλλά μοι εὐκταῖαι, μαλακόφρονες, ἠπιόθυμοι,
Ἄτροπε καὶ Λάχεσι, Κλωθώ, μόλετ’, εὐπατέρειαι,
ἀέριοι, ἀφανεῖς, ἀμετάτροποι, αἰὲν ἀτειρεῖς,
παντοδότειραι, ἀφαιρέτιδες, θνητοῖσιν ἀνάγκη·
Μοῖραι, ἀκούσατ’ ἐμῶν ὁσίων λοιβῶν τε καὶ εὐχῶν,
ἐρχόμεναι μύσταις λυσιπήμονες εὔφρονι βουλῆι.
{Μοιράων τέλος ἔλλαβ’ ἀοιδή, ἣν ὕφαν’ Ὀρφεύς}

60 Χαρίτων, θυμίαμα στύρακα.

Κλῦτέ μοι, ὦ Χάριτες μεγαλώνυμοι, ἀγλαότιμοι,

θυγατέρες Ζηνός τε καὶ Εὐνομίης βαθυκόλπου,
Ἀγλαΐη Θαλίη τε καὶ Εὐφροσύνη πολύολβε,
χαρμοσύνης γενέτειραι, ἐράσμιαι, εὔφρονες, ἁγναί,
αἰολόμορφοι, ἀειθαλέες, θνητοῖσι ποθειναί·
εὐκταῖαι, κυκλάδες, καλυκώπιδες, ἱμερόεσσαι·
ἔλθοιτ᾽ ὀλβοδότειραι, ἀεὶ μύσταισι προσηνεῖς.

61 Νεμέσεως ὕμνος.

Ὦ Νέμεσι, κλήιζω σε, θεά, βασίλεια μεγίστη,
πανδερκής, ἐσορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων·
ἀιδία, πολύσεμνε, μόνη χαίρουσα δικαίοις,
ἀλλάσσουσα λόγον πολυποίκιλον, ἄστατον αἰεί,
ἣν πάντες δεδίασι βροτοὶ ζυγὸν αὐχένι θέντες·
σοὶ γὰρ ἀεὶ γνώμη πάντων μέλει, οὐδέ σε λήθει
ψυχὴ ὑπερφρονέουσα λόγων ἀδιακρίτωι ὁρμῆι.
πάντ᾽ ἐσορᾶις καὶ πάντ᾽ ἐπακούεις, {καὶ} πάντα βραβεύεις·
ἐν σοὶ δ᾽ εἰσὶ δίκαι θνητῶν, πανυπέρτατε δαῖμον.
ἐλθέ, μάκαιρ᾽, ἁγνή, μύσταις ἐπιτάρροθος αἰεί·
δὸς δ᾽ ἀγαθὴν διάνοιαν ἔχειν, παύουσα πανεχθεῖς
γνώμας οὐχ ὁσίας, πανυπέρφρονας, ἀλλοπροσάλλας.

62 Δίκης, θυμίαμα λίβανον.

Ὄμμα Δίκης μέλπω πανδερκέος, ἀγλαομόρφου,
ἣ καὶ Ζηνὸς ἄνακτος ἐπὶ θρόνον ἱερὸν ἵζει
οὐρανόθεν καθορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων,
τοῖς ἀδίκοις τιμωρὸς ἐπιβρίθουσα δικαία,
ἐξ ἰσότητος ἀληθείαι συνάγουσ᾽ ἀνόμοια·
πάντα γάρ, ὅσσα κακαῖς γνώμαις θνητοῖσιν ὀχεῖται
δύσκριτα, βουλομένοις τὸ πλέον βουλαῖς ἀδίκοισι,
μούνη ἐπεμβαίνουσα δίκην ἀδίκοις ἐπεγείρεις·
ἐχθρὰ τῶν ἀδίκων, εὔφρων δὲ σύνεσσι δικαίοις.
ἀλλά, θεά, μόλ᾽ ἐπὶ γνώμαις ἐσθλαῖσι δικαία,
ὡς ἂν ἀεὶ βιοτῆς τὸ πεπρωμένον ἦμαρ ἐπέλθοι.

63 Δικαιοσύνης, θυμίαμα λίβανον.

Ὦ θνητοῖσι δικαιοτάτη, πολύολβε, ποθεινή,
ἐξ ἰσότητος ἀεὶ θνητοῖς χαίρουσα δικαίοις,
πάντιμ᾽, ὀλβιόμοιρε, Δικαιοσύνη μεγαλαυχής,
ἣ καθαραῖς γνώμαισ‹ιν› ἀεὶ τὰ δέοντα βραβεύεις,
ἄθραυστος τὸ συνειδὸς ἀεί· θραύεις γὰρ ἅπαντας,
ὅσσοι μὴ τὸ σὸν ἦλθον ὑπὸ ζυγόν, † ἀλλ᾽ ὑπὲρ αὐτοῦ †
πλάστιγξι βριαραῖσι παρεγκλίναντες ἀπλήστως·
ἀστασία‹σ›τε, φίλη πάντων, φιλόκωμ᾽, ἐρατεινή,

εἰρήνηι χαίρουσα, βίον ζηλοῦσα βέβαιον·
αἰεὶ γὰρ τὸ πλέον στυγέεις, ἰσότητι δὲ χαίρεις·
ἐν σοὶ γὰρ σοφίη ἀρετῆς τέλος ἐσθλὸν ἱκάνει.
κλῦθι, θεά, κακίην θνητῶν θραύουσα δικαίως,
ὡς ἂν ἰσορροπίαισιν ἀεὶ βίος ἐσθλὸς ὁδεύοι
θνητῶν ἀνθρώπων, οἳ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσι,
καὶ ζώιων πάντων, ὁπόσ᾽ ἐν κόλποισι τιθηνεῖ
γαῖα θεὰ μήτηρ καὶ πόντιος εἰνάλιος Ζεύς.

64 Ὕμνος Νόμου.

Ἀθανάτων καλέω καὶ θνητῶν ἁγνὸν ἄνακτα,
οὐράνιον Νόμον, ἀστροθέτην, σφραγῖδα δικαίαν
πόντου τ᾽ εἰναλίου καὶ γῆς, φύσεως τὸ βέβαιον
ἀκλινὲς ἀστασίαστον ἀεὶ τηροῦντα νόμοισιν,
οἷσιν ἄνωθε φέρων μέγαν οὐρανὸν αὐτὸς ὁδεύει,
καὶ φθόνον † οὐ δίκαιον † ῥοίζου τρόπον ἐκτὸς ἐλαύνει·
ὃς καὶ θνητοῖσιν βιοτῆς τέλος ἐσθλὸν ἐγείρει·
αὐτὸς γὰρ μοῦνος ζώιων οἴακα κρατύνει
γνώμαις ὀρθοτάταισι συνών, ἀδιάστροφος αἰεί,
ὠγύγιος, πολύπειρος, ἀβλάπτως πᾶσι συνοικῶν
τοῖς νομίμοις, ἀνόμοις δὲ φέρων κακότητα βαρεῖαν.
ἀλλά, μάκαρ, πάντιμε, φερόλβιε, πᾶσι ποθεινέ,
εὐμενὲς ἦτορ ἔχων μνήμην σέο πέμπε, φέριστε.

65 Ἄρεος, θυμίαμα λίβανον.

Ἄρρηκτ᾽, ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές, ἄλκιμε δαῖμον,
ὁπλοχαρής, ἀδάμαστε, βροτοκτόνε, τειχεσιπλῆτα,
Ἆρες ἄναξ, ὁπλόδουπε, φόνοις πεπαλαγμένος αἰεί,
αἵματι ἀνδροφόνωι χαίρων, πολεμόκλονε, φρικτέ,
ὃς ποθέεις ξίφεσίν τε καὶ ἔγχεσι δῆριν ἄμουσον·
στῆσον ἔριν λυσσῶσαν, ἄνες πόνον ἀλγεσίθυμον,
εἰς δὲ πόθον νεῦσον Κύπριδος κώμους τε Λυαίου
ἀλλάξας ἀλκὴν ὅπλων εἰς ἔργα τὰ Δηοῦς,
εἰρήνην ποθέων κουροτρόφον, ὀλβιοδῶτιν.

66 Ἡφαίστου, θυμίαμα λιβανομάνναν.

Ἥφαιστ᾽ ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές, ἀκάματον πῦρ,
λαμπόμενε φλογέαις αὐγαῖς, φαεσίμβροτε δαῖμον,
φωσφόρε, καρτερόχειρ, αἰώνιε, τεχνοδίαιτε,
ἐργαστήρ, κόσμοιο μέρος, στοιχεῖον ἀμεμφές,
παμφάγε, πανδαμάτωρ, πανυπέρτατε, παντοδίαιτε,
αἰθήρ, ἥλιος, ἄστρα, σελήνη, φῶς ἀμίαντον·
ταῦτα γὰρ Ἡφαίστοιο μέλη θνητοῖσι προφαίνει.

πάντα δὲ οἶκον ἔχεις, πᾶσαν πόλιν, ἔθνεα πάντα,
σώματά τε θνητῶν οἰκεῖς, πολύολβε, κραταιέ.
κλῦθι, μάκαρ, κλήιζω ‹σε› πρὸς εὐιέρους ἐπιλοιβάς,
αἰεὶ ὅπως χαίρουσιν ἐπ᾽ ἔργοις ἥμερος ἔλθοις.
παῦσον λυσσῶσαν μανίαν πυρὸς ἀκαμάτοιο
καῦσιν ἔχων φύσεως ἐν σώμασιν ἡμετέροισιν.

67 Ἀσκληπιοῦ, θυμίαμα μάνναν.

Ἰητὴρ πάντων, Ἀσκληπιέ, δέσποτα Παιάν,
θέλγων ἀνθρώπων πολυαλγέα πήματα νούσων,
ἠπιόδωρε, κραταιέ, μόλοις κατάγων ὑγίειαν
καὶ παύων νούσους, χαλεπὰς κῆρας θανάτοιο,
αὐξιθαλής, ἐπίκουρ᾽, ἀπαλεξίκακ᾽, ὀλβιόμοιρε,
Φοίβου Ἀπόλλωνος κρατερὸν θάλος ἀγλαότιμον,
ἐχθρὲ νόσων, Ὑγίειαν ἔχων σύλλεκτρον ἀμεμφῆ,
ἐλθέ, μάκαρ, σωτήρ, βιοτῆς τέλος ἐσθλὸν ὀπάζων.

68 Ὑγείας, θυμίαμα μάνναν.

Ἱμερόεσσ᾽, ἐρατή, πολυθάλμιε, παμβασίλεια,
κλῦθι, μάκαιρ᾽ Ὑγίεια, φερόλβιε, μῆτερ ἁπάντων·
ἐκ σέο γὰρ νοῦσοι μὲν ἀποφθινύθουσι βροτοῖσι,
πᾶς δὲ δόμος θάλλει πολυγηθὴς εἵνεκα σεῖο,
καὶ τέχναι βρίθουσι· ποθεῖ δέ σε κόσμος, ἄνασσα,
μοῦνος δὲ στυγέει σ᾽ Ἀίδης ψυχοφθόρος αἰεί,
ἀιθαλής, εὐκταιοτάτη, θνητῶν ἀνάπαυμα·
σοῦ γὰρ ἄτερ πάντ᾽ ἐστὶν ἀνωφελῆ ἀνθρώποισιν·
οὔτε γὰρ ὀλβοδότης πλοῦτος γλυκερὸς θαλίῃσιν,
οὔτε γέρων πολύμοχθος ἄτερ σέο γίγνεται ἀνήρ·
πάντων γὰρ κρατέεις μούνη καὶ πᾶσιν ἀνάσσεις.
ἀλλά, θεά, μόλε μυστιπόλοις ἐπιτάρροθος αἰεὶ
ῥυομένη νούσων χαλεπῶν κακόποτμον ἀνίην.

69 Ἐρινύων, θυμίαμα στύρακα καὶ μάνναν.

Κλῦτε, θεαὶ πάντιμοι, ἐρίβρομοι, εὐάστειραι,
Τισιφόνη τε καὶ Ἀλληκτὼ καὶ δῖα Μέγαιρα·
νυκτέριαι, μυχίοις ὑπὸ κεύθεσιν οἰκί᾽ ἔχουσαι
ἄντρωι ἐν ἠερόεντι παρὰ Στυγὸς ἱερὸν ὕδωρ,
οὐχ ὁσίαις βουλαῖσι βροτῶν πεποτημέναι[20] αἰεί,
λυσσήρεις, ἀγέρωχοι, ἐπευάζουσαι ἀνάγκαις,
θηρόπεπλοι, τιμωροί, ἐρισθενέες, βαρυαλγεῖς,

---

[20] κεκοτημέναι (éd. Quandt), cf. WEST, “Notes on the *OH*”, p. 295.

Ἀίδεω χθόνιαι, φοβεραὶ κόραι, αἰολόμορφοι,
ἠέριαι, ἀφανεῖς, ὠκυδρόμοι ὥστε νόημα·
οὔτε γὰρ ἠελίου ταχιναὶ φλόγες οὔτε σελήνης
καὶ σοφίης ἀρετῆς τε καὶ ἐργασίμου θρασύτητος
† εὔχαρι οὔτε βίου λιπαρᾶς περικαλλέος ἥβης
ὑμῶν χωρὶς ἐγείρει ἐυφροσύνας βιότοιο·
ἀλλ' αἰεὶ θνητῶν πάντων ἐπ' ἀπείρονα φῦλα
ὄμμα Δίκης ἐφορᾶτε, δικασπόλοι αἰὲν ἐοῦσαι.
ἀλλά, θεαὶ Μοῖραι, ὀφιοπλόκαμοι, πολύμορφοι,
πραΰνοον μετάθεσθε βίου μαλακόφρονα δόξαν.

70 Εὐμενίδων, θυμίαμα ἀρώματα.

Κλῦτέ μου, Εὐμενίδες μεγαλώνυμοι, εὔφρονι βουλῆι,
ἁγναὶ θυγατέρες μεγάλοιο Διὸς χθονίοιο
Φερσεφόνης τ', ἐρατῆς κούρης καλλιπλοκάμοιο,
αἳ πάντων καθορᾶτε βίον θνητῶν ἀσεβούντων,
τῶν ἀδίκων τιμωροί, ἐφεστηκυῖαι ἀνάγκηι,
κυανόχρωτες ἄνασσαι, ἀπαστράπτουσαι ἀπ' ὄσσων
δεινὴν ἀνταυγῆ φάεος σαρκοφθόρον αἴγλην·
ἀίδιοι, φοβερῶπες, ἀπόστροφοι, αὐτοκράτειραι,
λυσιμελεῖς οἴστρωι, βλοσυραί, νύχιαι, † πολύποτμοι,
νυκτέριαι κοῦραι, ὀφιοπλόκαμοι, φοβερῶπες·
ὑμᾶς κικλήσκω γνώμαις ὁσίαισι πελάζειν.

71 Μηλινόης, θυμίαμα ἀρώματα.

Μηλινόην καλέω, νύμφην χθονίαν, κροκόπεπλον,
ἣν παρὰ Κωκυτοῦ προχοαῖς ἐλοχεύσατο σεμνὴ
Φερσεφόνη λέκτροις ἱεροῖς Ζηνὸς Κρονίοιο,
ἧι ψευσθεὶς Πλούτων[21] ἐμίγη δολίαις ἀπάταισι,
θυμῶι Φερσεφόνης δὲ δισώματον ἔσπασε χροιήν,
ἣ θνητοὺς μαίνει φαντάσμασιν ἠερίοισιν,
ἀλλοκότοις ἰδέαις μορφῆς τύπον † ἐκπροφαίνουσα,
ἄλλοτε μὲν προφανής, ποτὲ δὲ σκοτόεσσα, νυχαυγής,
ἀνταίαις ἐφόδοισι κατὰ ζοφοειδέα νύκτα.
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, καταχθονίων βασίλεια,
ψυχῆς ἐκπέμπειν οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης,
εὐμενὲς εὐίερον μύσταις φαίνουσα πρόσωπον.

72 Τύχης, θυμίαμα λίβανον.

Δεῦρο, Τύχη· καλέω σ', ἀγαθῶν κράντειραν, ἐπευχαῖς,

---

[21] Πλούτων' (éd. Quandt), cf. CHAP. iii, p. 183.

μειλιχίαν, ἐνοδῖτιν, ἐπ᾽ εὐόλβοις κτεάτεσσιν,
Ἄρτεμιν ἡγεμόνην, μεγαλώνυμον, Εὐβουλῆος
αἵματος ἐκγεγαῶσαν, ἀπρό‹σ›μαχον εὖχος ἔχουσαν,
τυμβιδίαν, πολύπλαγκτον, ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν.
ἐν σοὶ γὰρ βίοτος θνητῶν παμποίκιλός ἐστιν·
οἷς μὲν γὰρ τεύχεις κτεάνων πλῆθος πολύολβον,
οἷς δὲ κακὴν πενίην θυμῶι χόλον ὁρμαίνουσα.
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε μολεῖν βίωι εὐμενέουσαν,
ὄλβοισι πλήθουσαν ἐπ᾽ εὐόλβοις κτεάτεσσιν.

73 Δαίμονος, θυμίαμα λίβανον.

Δαίμονα κικλήσκω † μεγάλαν ἡγήτορα φρικτόν,
μειλίχιον Δία, παγγενέτην, βιοδώτορα θνητῶν,
Ζῆνα μέγαν, πολύπλαγκτον, ἀλάστορα, παμβασιλῆα,
πλουτοδότην, ὁπόταν γε βρυάζων οἶκον ἐσέλθηι,
ἔμπαλι δὲ τρύχοντα βίον θνητῶν πολυμόχθων·
ἐν σοὶ γὰρ λύπης τε χαρᾶς † κληῖδες ὀχοῦνται.
τοιγάρ τοι, μάκαρ, ἁγνέ, πολύστονα κήδε᾽ ἐλάσσας,
ὅσσα βιοφθορίην πέμπει κατὰ γαῖαν ἅπασαν,
ἔνδοξον βιοτῆς γλυκερὸν τέλος ἐσθλὸν ὀπάζοις.

74 Λευκοθέας, θυμίαμα ἀρώματα.

Λευκοθέαν καλέω Καδμηίδα, δαίμονα σεμνήν,
εὐδύνατον, θρέπτειραν ἐυστεφάνου Διονύσου.
κλῦθι, θεά, πόντοιο βαθυστέρνου μεδέουσα,
κύμασι τερπομένη, θνητῶν σώτειρα μεγίστη·
ἐν σοὶ γὰρ νηῶν πελαγοδρόμος ἄστατος ὁρμή,
μούνη δὲ θνητῶν οἰκτρὸν μόρον εἰν ἁλὶ λύεις,
οἷς ἂν ἐφορμαίνουσα φίλη σωτήριος ἔλθοις.
ἀλλά, θεὰ δέσποινα, μόλοις ἐπαρωγὸς ἐοῦσα
νηυσὶν ἐπ᾽ εὐσέλμοις σωτήριος εὔφρονι βουλῆι,
μύσταις ἐν πόντωι ναυσίδρομον οὖρον ἄγουσα.

75 Παλαίμονος, θυμίαμα μάνναν.

Σύντροφε βακχεχόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς,
ὃς ναίεις πόντοιο βυθοὺς ἁλικύμονας, ἁγνούς,
κικλήσκω σε, Παλαῖμον, ἐπ᾽ εὐιέροις τελεταῖσιν
ἐλθεῖν εὐμενέοντα, νέωι γήθοντα προσώπωι,
καὶ σώζειν μύστας κατά τε χθόνα καὶ κατὰ πόντον·
ποντοπλάνοις γὰρ ἀεὶ ναυσὶν χειμῶνος ἐναργὴς
φαινομένου σωτὴρ μοῦνος θνητοῖς ἀναφαίνηι,
ῥυόμενος μῆνιν χαλεπὴν κατὰ πόντιον οἶδμα.

76 Μουσῶν, θυμίαμα λίβανον.

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς ἐριγδούποιο θύγατρες,
Μοῦσαι Πιερίδες, μεγαλώνυμοι, ἀγλαόφημοι,
θνητοῖς, οἷς κε παρῆτε, ποθεινόταται, πολύμορφοι,
πάσης παιδείης ἀρετὴν γεννῶσαι ἄμεμπτον,
θρέπτειραι ψυχῆς, διανοίας ὀρθοδότειραι,
καὶ νόου εὐδυνάτοιο καθηγήτειραι ἄνασσαι,
αἳ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστιπ‹ο›λεύτους,
Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε Θάλειά τε Μελπομένη τε
Τερψιχόρη τ' Ἐρατώ τε Πολύμνιά τ' Οὐρανίη τε
Καλλιόπηι σὺν μητρὶ καὶ εὐδυνάτηι θεᾶι Ἁγνῆι.
ἀλλὰ μόλοιτε, θεαί, μύσταις, πολυποίκιλοι, ἁγναί,
εὔκλειαν ζῆλόν τ' ἐρατὸν πολύυμνον ἄγουσαι.

77 Μνημοσύνης, θυμίαμα λίβανον

Μνημοσύνην καλέω, Ζηνὸς σύλλεκτρον, ἄνασσαν,
ἣ Μούσας τέκνωσ' ἱεράς, ὁσίας, λιγυφώνους,
ἐκτὸς ἐοῦσα κακῆς λήθης βλαψίφρονος αἰεί,
πάντα νόον συνέχουσα βροτῶν ψυχαῖσι σύνοικον,
εὐδύνατον κρατερὸν θνητῶν αὔξουσα λογισμόν,
ἡδυτάτη, φιλάγρυπνος ὑπομνήσκουσά τε πάντα,
ὧν ἂν ἕκαστος ἀεὶ στέρνοις γνώμην κατ‹ά›θηται,
οὔτι παρεκβαίνουσ', ἐπεγείρουσα φρένα πᾶσιν.
ἀλλά, μάκαιρα θεά, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε
εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶν‹δ'› ἀπόπεμπε.

78 Ἠοῦς, θυμίαμα μάνναν.

Κλῦθι, θεά, θνητοῖς φαεσίμβροτον ἦμαρ ἄγουσα,
Ἠὼς λαμπροφαής, ἐρυθαινομένη κατὰ κόσμον,
ἀγγέλτειρα θεοῦ μεγάλου Τιτᾶνος ἀγαυοῦ,
ἣ νυκτὸς ζοφερήν τε καὶ αἰολόχρωτα πορείην
ἀντολίαις ταῖς σαῖς πέμπεις ὑπὸ νέρτερα γαίης·
ἔργων ἡγήτειρα, βίου πρόπολε θνητοῖσιν·
ἧι χαίρει θνητῶν μερόπων γένος· οὐδέ τίς ἐστιν,
ὃς φεύγει τὴν σὴν ὄψιν καθυπέρτερον οὖσαν,
ἡνίκα τὸν γλυκὺν ὕπνον ἀπὸ βλεφάρων ἀποσείσηις,
πᾶς δὲ βροτὸς γήθει, πᾶν ἑρπετὸν ἄλλα τε φῦλα
τετραπόδων πτηνῶν τε καὶ εἰναλίων πολυεθνῶν·
πάντα γὰρ ἐργάσιμον βίοτον θνητοῖσι πορίζεις.
ἀλλά, μάκαιρ', ἁγνή, μύσταις ἱερὸν φάος αὔξοις.

79 Θέμιδος, θυμίαμα λίβανον.

Οὐρανόπαιδ' ἁγνὴν καλέω Θέμιν εὐπατέρειαν,

Γαίης τὸ βλάστημα, νέην καλυκώπιδα κούρην,
ἣ πρώτη κατέδειξε βροτοῖς μαντήιον ἁγνὸν
Δελφικῶι ἐν κευθμῶνι θεμιστεύουσα θεοῖσ‹ι›
Πυθίωι ἐν δαπέδωι, ὅθι Πύθων ἐμβασίλευεν·
ἣ καὶ Φοῖβον ἄνακτα θεμιστοσύνας ἐδίδαξε·
πάντιμ', ἀγλαόμορφε, σεβάσμιε, νυκτιπόλευτε·
πρώτη γὰρ τελετὰς ἁγίας θνητοῖς ἀνέφηνας,
βακχιακὰς ἀνὰ νύκτας ἐπευάζουσα ἄνακτα·
ἐκ σέο γὰρ τιμαὶ μακάρων μυστήριά θ' ἁγνά.
ἀλλά, μάκαιρ', ἔλθοις κεχαρημένη εὔφρονι βουλῆι
εὐιέρους ἐπὶ μυστιπόλους[22] τελετὰς σέο, κούρη.

80 Βορέου, θυμίαμα λίβανον.

Χειμερίοις αὔραισι δονῶν βαθὺν ἠέρα κόσμου,
κρυμοπαγὴς Βορέα, χιονώδεος ἔλθ' ἀπὸ Θράικης
λῦέ τε παννέφελον στάσιν ἠέρος ὑγροκελεύθου
ῥιπίζων ἰκμάσιν νοτεραῖς ὀμβρηγενὲς ὕδωρ,
αἴθρια πάντα τιθείς, θαλερόμματον αἰθέρα τεύχων
† ἀκτίνες ὡς λάμπουσιν † ἐπὶ χθονὸς ἠελίοιο.

81 Ζεφύρου, θυμίαμα λίβανον.

Αὖραι παντογενεῖς Ζεφυρίτιδες, ἠεροφοῖται,
ἡδυπνοοι, ψιθυραί, † θανάτου ἀνάπαυσιν ἔχουσαι,
εἰαριναί, λειμωνιάδες, πεποθημέναι ὅρμοις,
σύρουσαι ναυσὶ τρυφερον † ὅρμον, ἠέρα κοῦφον·
ἔλθοιτ' εὐμενέουσαι, ἐπιπνείουσαι ἀμεμφεῖς,
ἠέριαι, ἀφανεῖς, κουφόπτεροι, ἀερόμορφοι.

82 Νότου, θυμίαμα λίβανον.

Λαιψηρὸν πήδημα δι' ἠέρος ὑγροπόρευτον,
ὠκείαις πτερύγεσσι δονούμενον ἔνθα καὶ ἔνθα,
ἔλθοις σὺν νεφέλαις νοτίαις, ὄμβροιο γενάρχα·
τοῦτο γὰρ ἐκ Διός ἐστι σέθεν γέρας ἠερόφοιτον,
ὀμβροτόκους νεφέλας ἐξ ἠέρος εἰς χθόνα πέμπειν.
τοιγάρ τοι λιτόμεσθα, μάκαρ, ἱεροῖσι χαρέντα
πέμπειν καρποτρόφους ὄμβρους ἐπὶ μητέρα γαῖαν.

83 Ὠκεανοῦ, θυμίαμα ἀρώματα.

Ὠκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον, αἰὲν ἐόντα,

---

[22] ἐπὶ μυστιπόλου (vel -λων) (éd. Quandt), cf. Hunsucker, *Commentary on the OH,* p. 213, défend la lecture des manuscrits.

ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ᾽ ἀνθρώπων,
ὃς περικυμαίνει γαίης περιτέρμονα κύκλον·
ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα
καὶ χθόνιοι γαίης πηγόρρυτοι ἰκμάδες ἁγναί.
κλῦθι, μάκαρ, πολύολβε, θεῶν ἅγνισμα μέγιστον,
τέρμα φίλον γαίης, ἀρχὴ πόλου, ὑγροκέλευθε,
ἔλθοις εὐμενέων μύσταις κεχαρημένος αἰεί.

84 Ἑστίας, θυμίαμα ἀρώματα.

Ἑστία εὐδυνάτοιο Κρόνου θύγατερ βασίλεια,
ἣ μέσον οἶκον ἔχεις πυρὸς ἀενάοιο, μεγίστου,
τούσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὁσίους μύστας ἀναδείξαις,
θεῖσ᾽ αἰειθαλέας, πολυόλβους, εὔφρονας, ἁγνούς·
οἶκε θεῶν μακάρων, θνητῶν στήριγμα κραταιόν,
ἀιδίη, πολύμορφε, ποθεινοτάτη, χλοόμορφε·
μειδιόωσα, μάκαιρα, τάδ᾽ ἱερὰ δέξο προθύμως,
ὄλβον ἐπιπνείουσα καὶ ἠπιόχειρον ὑγείαν.

85 Ὕπνου, θυμίαμα μετὰ μήκωνος.

Ὕπνε, ἄναξ μακάρων πάντων θνητῶν τ᾽ ἀνθρώπων
καὶ πάντων ζώιων, ὁπόσα τρέφει εὐρεῖα χθών·
πάντων γὰρ κρατέεις μοῦνος καὶ πᾶσι προσέρχηι
σώματα δεσμεύων ἐν ἀχαλκεύτοισι πέδηισι,
λυσιμέριμνε, κόπων ἡδεῖαν ἔχων ἀνάπαυσιν
καὶ πάσης λύπης ἱερὸν παραμύθιον ἔρδων·
καὶ θανάτου μελέτην ἐπάγεις ψυχὰς διασώζων·
αὐτοκασίγνητος γὰρ ἔφυς Λήθης Θανάτου τε.
ἀλλά, μάκαρ, λίτομαί σε κεκραμένον ἡδὺν ἱκάνειν
σώζοντ᾽ εὐμενέως μύστας θείοισιν ἐπ᾽ ἔργοις.

86 Ὀνείρου, θυμίαμα ἀρώματα.

Κικλήσκω σε, μάκαρ, τανυσίπτερε, οὖλε Ὄνειρε,
ἄγγελε μελλόντων, θνητοῖς χρησμωιδὲ μέγιστε·
ἡσυχίαι γὰρ ὕπνου γλυκεροῦ σιγηλὸς ἐπελθών,
προ‹σ›φωνῶν ψυχαῖς θνητῶν νόον αὐτὸς ἐγείρεις,
καὶ γνώμας μακάρων αὐτὸς καθ᾽ ὕπνους ὑποπέμπεις,
σιγῶν σιγώσαις ψυχαῖς μέλλοντα προφαίνων,
οἷσιν ἐπ᾽ εὐσεβίηισι θεῶν νόος ἐσθλὸς ὁδεύει,
ὡς ἂν ἀεὶ τὸ καλὸν μέλλον, γνώμηισι προληφθέν,
τερπωλαῖς ὑπάγηι βίον ἀνθρώπων προχαρέντων,
τῶν δὲ κακῶν ἀνάπαυλαν, ὅπως θεὸς αὐτὸς ἐνίσπηι
εὐχωλαῖς θυσίαις τε χόλον λύσαντες ἀνάκτων.
εὐσεβέσιν γὰρ ἀεὶ τὸ τέλος γλυκερώτερόν ἐστι,

τοῖς δὲ κακοῖς οὐδὲν φαίνει μέλλουσαν ἀνάγκην
ὄψις ὀνειρήεσσα, κακῶν ἐξάγγελος ἔργων,
ὄφρα μὴ εὕρωνται λύσιν ἄλγεος ἐρχομένοιο.
ἀλλά, μάκαρ, λίτομαί σε θεῶν μηνύματα φράζειν,
ὡς ἂν ἀεὶ γνώμαις ὀρθαῖς κατὰ πάντα πελάζῃς
μηδὲν ἐπ᾽ ἀλλοκότοισι κακῶν σημεῖα προφαίνων.

87 Θανάτου, θυμίαμα μάνναν.

Κλῦθί μευ, ὃς πάντων θνητῶν οἴηκα κρατύνεις
πᾶσι διδοὺς †χρόνον ἁγνόν†, ὅσων †πόρρωθ᾽ ὑπάρχεις·
σὸς γὰρ ὕπνος ψυχῆν θραύει καὶ σώματος ὁλκόν,
ἡνίκ᾽ ἂν ἐκλύῃς φύσεως κεκρατημένα δεσμὰ
τὸν μακρὸν ζώιοισι φέρων αἰώνιον ὕπνον,
κοινὸς μὲν πάντων, ἄδικος δ᾽ ἐνίοισιν ὑπάρχων,
ἐν ταχυτῆτι βίου παύων νεοήλικας ἀκμάς·
ἐν σοὶ γὰρ μούνωι πάντων τὸ κριθὲν τελεοῦται·
οὔτε γὰρ εὐχαῖσιν πείθηι μόνος οὔτε λιταῖσιν.
ἀλλά, μάκαρ, μακροῖσι χρόνοις ζωῆς σε πελάζειν
αἰτοῦμαι, θυσίαισ‹ι› καὶ εὐχωλαῖς λιτανεύων,
ὡς ἂν ἔοι γέρας ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισι τὸ γῆρας.

INTRODUCTION

L'orphisme, comme d'autres mouvements s'écartant de la religion traditionnelle, ne cesse d'embraser l'imagination des chercheurs et du public[1]. L'émergence d'êtres monstrueux, les mystères et le secret qui entourent ce phénomène attisent encore le goût pour les écrits liés à ce mouvement. Le fait que l'on ait négligé presque totalement une collection d'hymnes attribués à Orphée laisse donc perplexe. Toutefois, avant de nous interroger sur le désintérêt, voire l'hostilité fervente que provoquent ces textes, il convient de les présenter brièvement. Un texte, rapporté de Constantinople à Rome en 1423 par Giovanni Aurispa, est probablement l'archétype des manuscrits contenant une collection de quatre-vingt-sept hymnes adressés aux divinités les plus diverses et précédés d'un prologue[2]. Exprimé dans son livre sur le paganisme à l'époque romaine, le jugement de MacMullen sur les *Hymnes orphiques* illustre l'opinion dominante sur des textes qui ne parviennent à trouver grâce ni auprès des chercheurs travaillant sur l'orphisme ancien, ni auprès de ceux qui s'occupent de périodes postérieures:

> So-called Orphic ones survive in a collection perhaps the best known (though there were other collections in use). It contains twenty-eight [*sic*] rather sorry exercises six to forty lines long, sometimes addressed to local deities of Asia Minor (where all the poems were written, most likely in the second or third century), more often to deities like Artemis, Asclepius, Eros, and Hermes. For example, the ninth: twelve lines that string together nothing but thirty-three adjectives, seven adjectival phrases, two imperative verbs, and two nouns ("king" and "maiden"), one of which is very boldly repeated three times. Sophocles did better![3]

La faiblesse de leur style et leur caractère peu orphique sont des griefs habituels à l'encontre de ces textes[4]. L'authenticité des idées religieuses est aussi mise en doute. Harrison y voit une dissolution des dieux en une sorte de monothéisme[5]; Veyne leur reproche leur manque de spiritualité:

---

[1] La parution récente d'un "Que sais-je?" sur ce sujet témoigne de ce large intérêt. R. SOREL, *Orphée et l'orphisme* (Paris 1995).

[2] Sur cette date cf. QUANDT, *OH*, p. 33*, n. 3. La question des manuscrits ne sera discutée qu'à l'occasion de problèmes textuels.

[3] MACMULLEN, *Paganism*, p. 16.

[4] A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur* (Berne Munich 1957-1958^3), pp. 908-909. HUNSUCKER, *Commentary on the OH*, pp. 55-56, répertorie les remarques désobligeantes à leur sujet.

[5] HARRISON, *Prolegomena*, p. 625.

> La ferveur religieuse des *Hymnes orphiques* est grande, leur spiritualité l'est moins, ce qui ne laisse pas d'être surprenant, si l'on tient compte des idées de l'époque.[6]

Ces textes furent pourtant travaillés par des humanistes de la Renaissance tels que Gémiste Pléthon, Marsile Ficin ou Pic de la Mirandole[7]. Plus tard, le citoyen Dupuis sut également les apprécier:

> Ces hymnes Orphiques, quel qu'en soit l'auteur, et malgré la défaveur que quelques soi-disant érudits veulent jeter dessus, contiennent les vrais principes de l'ancienne théologie des Grecs, et ceux de la science sacrée de la nature. On peut moins les regarder comme une production des premiers siècles de l'ère chrétienne, que comme un ouvrage des siècles les plus reculés, tiré de l'obscurité des sanctuaires, et publié dans les derniers temps de ce qu'on appelle Paganisme, lorsque les querelles théologiques des Payens et des Chrétiens forcèrent à des disputes et à des recherches, qui n'avoient pas paru jusqu'alors nécessaires.[8]

Curieusement, l'attention croissante portée aux premiers siècles de l'ère chrétienne n'a pas encore suscité un vrai regain d'intérêt pour ces textes[9]. Leur accès, il est vrai, demeure difficile, car ces différents hymnes sont dépendants les uns des autres.

Pourtant, les *Hymnes orphiques* mettent en rapport un groupe religieux précis, une série de croyances et des rituels. Même si le caractère allusif des *Hymnes*, dû à leur mode d'expression non narratif, ne permet de se forger qu'une image partielle du contexte religieux, ils constituent un document unique. C'est aussi l'une des rares collections d'hymnes complètes. Des recherches systématiques sur les formules et la structure de ces textes n'ont pas été entreprises. Enfin, il s'agit d'un précieux témoignage sur l'orphisme et le bacchisme pendant les premiers siècles de notre ère — témoignage qui est probablement antérieur à bien des fragments attribués à Orphée qui nous sont livrés par les auteurs chrétiens. L'origine non chrétienne de ces textes est de surcroît un gage de leur valeur.

Le but premier de cette recherche est de présenter le riche matériel contenu dans les *Hymnes orphiques*. Pour y parvenir, j'ai dû élucider de simples allusions et réunir des informations disparates. Une autre visée de mon travail est de révéler une image aussi complète que possible du groupe qui utilisa les *Hymnes orphiques*. Pour y parvenir, il sera nécessaire de pousser certaines hypothèses jusqu'au bout de leurs implications. Mon but est de rendre compte de l'ensemble du texte, de manière à ce qu'il soit plus accessible. À cet égard, on peut constater que si bon nombre d'articles traitent de questions textuelles précises, bien peu se sont hasardés à envisager ces textes de manière globale[10].

---

[6] P. Veyne, préface de Charvet, *Les hymnes d'Orphée*, p. 12.

[7] Sur Ficin, Klutstein, *Marsilio Ficino*, *passim.*

[8] C.-F. Dupuis, *Origine de tous les cultes ou religion universelle* (Paris an 3), t. iv, p. 192.

[9] On peut cependant citer la parution de deux traductions françaises, P. Charlet, *La prière* (Paris 1995), et J. Lacarrière, *Hymnes et discours sacrés* (Paris 1995).

Mon travail s'articule comme suit. Un premier chapitre traite du genre des *Hymnes orphiques*. La manière de s'adresser au dieu et les techniques pour le concilier sont étudiées. Les différentes parties constitutives sont démêlées avant que l'unité ne soit prise en considération. Cette première partie devrait livrer des clefs de lecture et constituer le fondement de la suite de ma recherche, c'est-à-dire les rituels et les croyances du groupe. Les offrandes végétales contenues dans les titres des hymnes et les allusions à des initiations ou à des rituels sont l'objet du deuxième chapitre. Les croyances du groupe, les dieux d'abord, puis le destin des âmes, retiennent ensuite mon attention. Enfin, un dernier chapitre s'attelle à l'organisation du groupe qui eut recours aux *Hymnes orphiques,* puisque certains titres d'officiels du culte sont transmis dans ces textes. Certaines problématiques traversent tout le travail: celle de l'orphisme et du bacchisme, de même que les questions de la date et de l'origine de ces textes.

La datation des *Hymnes* a été en effet une préoccupation constante pour les savants qui s'y sont intéressés. Des dates qui vont des siècles les plus reculés à l'ère byzantine ont été avancées[11]. Si l'on a des mentions d'hymnes d'Orphée, dans le papyrus de Derveni par exemple, nulle référence directe aux *Hymnes* n'a pu être établie, du moins avant une citation de Jean Galenos. Les analyses du vocabulaire, qui situent ces textes par rapport aux *Dionysiaques* de Nonnos et aux *Hymnes* de Proclus notamment, aboutissent à des résultats contradictoires[12]. D'autres recherches sur les influences philosophiques décelables dans ces textes ne fournissent pas d'élément de date. Le stoïcisme que certains entrevoient ne fournirait qu'un *terminus post quem* bien antérieur à la composition de ces textes[13]. Les tentatives de trouver des influences néo-platoniciennes ou néo-pythagoriciennes n'ont pas non plus abouti. La question de la date sera donc discutée dans mon travail, surtout à la lumière de l'épigraphie.

---

[10] On peut cependant citer, Petersen, "*OH*"; Guthrie, "Epithets"; Keydell, "Orphische Dichtung"; Montanari; Rudhardt, "*OH*".

[11] Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 13 ss. Pour une datation très ancienne, basée sur les éclipses auxquelles le texte ferait allusion, Chasapis, *Ἡ έλληνικὴ ἀστρονομία, passim.*

[12] Par ex., Hauck, *De aetate*; van Liempt, *De vocabulario.*

[13] Par ex. Petersen, "*OH*".

Deux points seront évoqués dans cette introduction, mais ne seront pas développés plus avant: la question de l'auteur et celle du rapport entre le prologue et les hymnes individuels. Lobeck pensait que les *Hymnes orphiques* étaient le travail d'un érudit, un pur exercice de style[14]. Cet avis, vivement critiqué par la suite, a été contredit par la découverte d'inscriptions qui comportaient les noms des divinités rares figurant dans les *Hymnes*. On peut noter que, même s'il s'agit d'un faux — ce que je ne crois nullement —, l'intérêt d'une telle supercherie réside dans son adéquation à la réalité. Par conséquent, l'importance du texte du point de vue religieux n'en serait que peu entamée. Sur la base des inscriptions qui offrent des parallèles, Kern a montré de manière convaincante que les *Hymnes* avaient été écrits pour une communauté spécifique d'Asie Mineure que ce philologue croit même pouvoir situer à Pergame[15]. Cette dernière hypothèse sera elle aussi discutée à la lumière des inscriptions.

Les *Hymnes orphiques* présentent une pensée élaborée, cohérente et font état d'une bonne connaissance des écrits attribués à Orphée. On a parfois affirmé que ces textes avaient un auteur unique. Graf, dans sa postface à la traduction de Plassmann, va dans ce sens[16]. L'hypothèse d'un auteur unique est possible, mais une unité de pensée peut aussi être le reflet de la cohésion du groupe. Il vaut donc peut-être mieux ne pas être trop affirmatif sur ce point.

Les rapports entre le prologue et le reste du texte posent un certain nombre de problèmes, à commencer par ce nom de "prologue" donné à la première partie du texte. Après une dédicace à Musée, environ soixante-dix dieux sont convoqués à des mystères et à une libation. Les dieux sont simplement nommés, parfois avec une brève qualification. Il ne s'agit donc pas d'un prologue au sens habituel de ce terme. D'aucuns l'appellent *prooemium* ou εὐχή[17]. J'ai choisi de conserver un nom français pour cette partie: il faut cependant l'interpréter comme une première prière adressée aux dieux.

Plus aigu que le problème de dénomination est celui des rapports entre le prologue et le reste du texte. Kern pensait déjà que le prologue et les hymnes avaient des auteurs distincts[18]. West va dans le même sens et considère que lorsque Jean Galenos cite les textes et écrit ὁ Ὀρφεὺς ἐν τοῖς θυμίοις ἀρώμασι, il a le début des hymnes sous les yeux et il lit quelque chose comme “hymne à Hécate, fumigation d’aromates”. Les arguments qui ont été avancés pour prouver cette dualité du texte peuvent être résumés ainsi: les dieux du prologue et des hymnes ne coïncident pas; le terme de θυηπολίη ne se trouve que dans le prologue (pr. 1 et pr. 44) et correspond à celui de τελετή dans le reste du texte[19]. Cependant, rien n’indique que Jean Galenos lisait ce texte, ni même que le titre de l’hymne à Hécate proposait des offrandes d’aromates à cette déesse. Au contraire, du fait que les offrandes végétales sont un trait distinctif des *Hymnes orphiques*, ce peut être une manière générique de les désigner. Bien plus, comme l’a bien montré Ricciardelli, si Jean Galenos avait un texte sous les yeux, c’était l’hymne à Séléné (9), qui offre précisément des aromates[20]. Si l’on compare les dieux du prologue à ceux des hymnes, il est impossible de relever des contradictions manifestes. En effet, la présence trop peu marquée de Dionysos dans le prologue ou l’absence de telle épiclèse ne sont pas déterminantes. La différence entre le prologue et le reste du texte est probablement liée à la différence de fonction de ces parties[21]. Les hymnes et le prologue semblent obéir au même souci d’exhaustivité et ils formulent de manière similaire le désir de présence divine aux célébrations du groupe. Le rattachement du prologue aux hymnes me semble donc acquis[22].

---

[14] Lobeck, *Aglaophamus*, p. 395.

[15] Kern, "βουκόλοι"; Kern, "Herkunft"; Kern, "Demeterheiligtum"; Kern, "Hipta".

[16] Graf, "Nachwort", p. 161.

[17] Hunsucker, *Commentary on the OH*, p. 59; West, "Notes on the *OH*", p. 288.

[18] Kern, "Das Prooimion", p. 25.

Finalement, une raison justifie d’ouvrir à nouveau le dossier de ces *Hymnes orphiques*. En effet, comme je l’ai déjà souligné, ce matériel est peu utilisé, si ce n’est par l’occasionnel chercheur travaillant sur un dieu spécifique, qui se contente de citer en passant et hors contexte l’hymne destiné à la divinité étudiée. Quant aux historiens, ils n’en tiennent pas compte. Or, les données du problème ont fondamentalement changé du fait de l’émergence de nouveaux documents, comme les feuilles d’or, les tablettes d’Olbia, le papyrus de Derveni et de nouvelles inscriptions en rapport avec les *Hymnes*. Il me semble donc essentiel d’étudier ces nouveaux documents en partant des *Hymnes orphiques*. Il sera ainsi peut-être possible de redéfinir l’orphisme à partir de l’ensemble des documents mis sous le nom d’Orphée ou liés à ce type de littérature.

---

[19] West, “Notes on the *OH*”, p. 288.

[20] Ricciardelli, “Il proemio”, p. 67.

[21] F. Jacobi, *Πάντες θεοί* (Halle 1930); Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 59-84.

[22] Ricciardelli, “Il proemio”, *passim*.

CHAPITRE I

HYMNES ORPHIQUES: LA QUESTION DU GENRE

i *Introduction*

Ce chapitre traite, dans le cadre des *Hymnes orphiques*, de diverses questions relatives au genre de ce corpus[1]. Une première section portera sur les parties qui composent l'hymne, ainsi que sur les procédés stylistiques et les moyens choisis pour s'adresser efficacement à la divinité. Seront discutés les problèmes de la fonction des différentes parties de l'hymne, des hymnes pris individuellement et du texte dans son ensemble. Ces procédés seront situés enfin dans le cadre de la rhétorique ancienne. Cependant, comme il existe une littérature relativement abondante sur les hymnes, je me propose de ne la discuter qu'incidemment. À la différence d'autres hymnes, les *Hymnes orphiques* sont un texte cohérent d'une certaine longueur, qui présente des caractéristiques peu étudiées. Il est par conséquent intéressant de consacrer une étude spécifique aux formules et aux structures du texte[2]. Parfois, un travail de simple présentation sera nécessaire puisque les études générales sur les hymnes négligent presque totalement ce texte. Certains points, cependant, ne seront pas traités dans ce chapitre, car ils ont été étudiés de manière satisfaisante dans d'autres travaux, par exemple l'ordre dans lequel les hymnes apparaissent par référence à l'ensemble du texte[3]. Enfin, la comparaison entre les *Hymnes orphiques* et d'autres hymnes ne sera faite que dans une mesure limitée, car cet objet constituerait une recherche en soi.

---

[1] Cf. STENZEL, *De ratione*, *passim*;WÜNSCH, "Hymnos", 140-183; E. ZIEBARTH, *RE* 9.2 *s.v.* "Hymnodoi" (1916), 2520-2522; L. ZIEHEN, *RE* suppl. 7 *s.v.* "Hymnodoi" (1940), 279-281; ZIEGLER, "Orphische Dichtung", 1321-1417; DANIELEWICZ, *Morfologia hymnu*, *passim*; R. JANKO, "The structure of the Homeric Hymns: a study in genre", *Hermes* 109 (1981), pp. 9-24; M. LATTKE, *Hymnus: Materialen zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*, (Novum testamentum et orbis antiquus 19) (Fribourg Göttingen 1991), *passim*; RACE, "How Greek poems begin", pp. 13-38; RUDHARDT, *Notions*, pp. 185-187; THRAEDE, "Hymnus", 915-946; BURKERT, "Hymnen", pp. 9-17; CALAME, "*Hymn. Hom.*", pp. 2-19; DEVLIN, *The Hymn*, *passim.*

[2] Cf. APPENDICE 2.

[3] Sur l'ordre des Hymnes orphiques, PETERSEN, "*OH*", pp. 389 ss.; DIETERICH, *OH,* pp. 78 ss.; ZIEGLER, "Orphische Dichtung", 1321-1323. Cf. aussi APPENDICE 1.

ii *Division de l'hymne*

La division de l'hymne en parties distinctes ne concerne que les hymnes adressés aux différentes divinités, à l'exclusion du prologue, dont il ne sera question que dans la partie portant sur l'ensemble du texte. Dans les études sur ce genre, les hymnes sont traditionnellement divisés en: *invocatio, pars epica, precatio*[4], ce qui convient à l'analyse des *Hymnes homériques*. En revanche, en l'absence d'une *pars epica* dans les *Hymnes orphiques*, il est préférable de s'écarter quelque peu de cette terminologie[5]. Rudhardt définit les différentes parties des *Hymnes orphiques* de la manière suivante:

> Les hymnes sont des prières dites en hexamètres. Comme toute prière, ils sont composés de deux parties essentielles: une invocation de la divinité, un énoncé de la demande que l'orant lui adresse. Entre les deux, nous trouvons un développement qui constitue sans doute la partie la plus longue de l'hymne mais il se rattache à l'invocation d'une manière si étroite que l'on ne voit pas toujours clairement où celle-ci se termine, où celui-là commence. Au vrai, il en est une simple amplification.[6]

Sans entrer pour le moment dans la problématique des rapports de ces différentes parties entre elles, j'adopterai la terminologie d'"invocation", de "développement" et de "demande".

Dans ce chapitre, j'examinerai d'abord les parties de l'hymne, puis le tout, mais auparavant des remarques sur la syntaxe des *Hymnes* s'imposent. Les *Hymnes orphiques* sont composés d'un grand nombre d'épithètes, au vocatif ou à l'accusatif, après un verbe du type "j'invoque" ou "j'appelle" tel dieu. On trouve également des propositions participiales et des relatives; elles s'étendent rarement sur plus d'un vers[7]. Rudhardt a montré que, dans les *Hymnes orphiques*, les mots ne se succèdent pas fortuitement, mais que certains termes qui se suivent, fléchis au même cas, se déterminent réciproquement et forment des "unités syntaxiques"[8]: "Une syntaxe est [donc] latente dans la parataxe."[9] Les différents mots se succédant sont souvent liés quant à leur sens. Il est cependant difficile, dans certains cas, de déterminer où la recherche d'unité doit cesser.

---

[4] Ausfeld, "De Graecorum precationibus quaestiones", pp. 505-547.

[5] Bremer, "Greek hymns", pp. 194 et 196; Thraede, "Hymnus", 928-930; Calame, "*Hymn. Hom.*", p. 5.

[6] Rudhardt, "*OH*", p. 264.

[7] Sur le rapport entre participiales, relatives et épithètes du dieu, cf. Norden, *Agnostos Theos*, pp. 168 ss.

[8] Rudhardt, "*OH*", p. 266.

[9] Rudhardt, "*OH*", p. 267. Sur l'importance de l'ordre des mots dans les *Hymnes orphiques*, Guthrie, "Epithets", pp. 216-221; Montanari, pp. 212-221.

Une observation s'impose toutefois au sujet de la division de quelques hymnes. Dans les compositions d'une certaine longueur, les parties se distinguent clairement; en revanche, dans certains hymnes courts — surtout lorsqu'ils ne sont composés que d'une seule phrase qui les traverse de bout en bout — tout est plus confus et des parties de l'hymne surgissent parfois en des endroits inattendus. L'hymne à Zeus Astrapaios en est un exemple:

20 Διὸς Ἀστραπαίου, θυμίαμα λιβανομάνναν.
Κικλήσκω μέγαν, ἁγνόν, ἐρισμάραγον, περίφαντον,
ἀέριον, φλογόεντα, πυρίδρομον, ἀεροφεγγῆ,
ἀστράπτοντα σέλας νεφέων παταγοδρόμωι αὐδῆι,
φρικώδη, βαρύμηνιν, ἀνίκητον θεὸν ἁγνόν,
ἀστραπαῖον Δία, παγγενέτην, βασιλῆα μέγιστον,
εὐμενέοντα φέρειν γλυκερὴν βιότοιο τελευτήν. (20.1-6)[10]

Comme le verbe qui exprime la demande dépend directement du verbe initial, l'hymne tout entier est pour ainsi dire d'un seul trait. Dans de tels cas, la division en parties distinctes est artificielle.

L'hymne à Palaimon ne présente pas non plus des parties très claires:

75 Παλαίμονος, θυμίαμα μάνναν.
Σύντροφε βακχεχόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς,
ὃς ναίεις πόντοιο βυθοὺς ἁλικύμονας, ἁγνούς,
κικλήσκω σε, Παλαῖμον, ἐπ' εὐιέροις τελεταῖσιν
ἐλθεῖν εὐμενέοντα, νέωι γήθοντα προσώπωι,
καὶ σώζειν μύστας κατά τε χθόνα καὶ κατὰ πόντον·
ποντοπλάνοις γὰρ ἀεὶ ναυσὶν χειμῶνος ἐναργὴς
φαινομένου σωτὴρ μοῦνος θνητοῖς ἀναφαίνηι,
ῥυόμενος μῆνιν χαλεπὴν κατὰ πόντιον οἶδμα.

La demande est située au milieu de l'hymne, elle est précédée et suivie de ce qui correspond dans les autres hymnes au développement.

Dans l'hymne à Borée, l'invocation, le développement et la demande sont entremêlés:

80 Βορέου, θυμίαμα λίβανον.
Χειμερίοις αὔραισι δονῶν βαθὺν ἠέρα κόσμου,
κρυμοπαγὴς Βορέα, χιονώδεος ἔλθ' ἀπὸ Θράικης
λῦέ τε παννέφελον στάσιν ἠέρος ὑγροκελεύθου
ῥιπίζων ἰκμάσιν νοτεραῖς ὀμβρηγενὲς ὕδωρ,
αἴθρια πάντα τιθείς, θαλερόμματον αἰθέρα τεύχων
† ἀκτίνες ὣς λάμπουσιν † ἐπὶ χθονὸς ἠελίοιο.

---

[10] Cf. aussi les hymnes 75 (Palaimon) et 80 (Borée).

Ces cas sont un peu exceptionnels, mais ils montrent bien que les parties, telles qu'elles ont été définies, ne constituent pas des catégories absolues: elles apparaissent plus clairement dans d'autres hymnes courts et surtout dans les hymnes plus longs[11]. Tout découpage est nécessairement artificiel car les hymnes forment un tout cohérent, mais ce procédé présente l'avantage de mettre en évidence certains points. L'invocation, la demande intermédiaire et la demande finale recourent, pour une part au moins, à des mots et à des formules semblables. De ce fait, ces parties, qui comportent des ressemblances, seront traitées dans un premier temps, tandis que le développement sera discuté par la suite.

A *L'invocation*

L'invocation se trouve au début du poème et vise à attirer l'attention du dieu ou de la déesse à qui l'hymne est adressé. L'invocation est généralement signalée par des mots qui se retrouvent d'un hymne à l'autre. Cette partie se caractérise souvent par le recours à la première personne du singulier pour laquelle j'utiliserai le terme d'"orant". Certains débuts d'hymnes sont marqués par l'usage d'un terme invocatoire clair, d'autres ne le sont pas. Cette partie de la recherche posera deux questions principales. Les mots qui signalent l'invocation se retrouvent-ils dans d'autres parties de l'hymne? Occupent-ils une place spécifique dans le vers?

1 *Invocations signalées par des termes introductifs*[12]

L'invocation se distingue du reste de l'hymne par le recours à certains termes spécifiques. Si le début de l'invocation est souvent clairement défini, le développement, en revanche, découle directement du terme invocatoire. L'hymne à Dionysos est caractéristique:

> Κικλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστῆρα (30.1 Dionysos)

La plupart des invocations sont introduites par un verbe qui peut être à l'indicatif présent, à la première personne du singulier ou un impératif à la deuxième personne du singulier, ou encore un optatif de souhait. L'orant appelle souvent la divinité au moyen des verbes κληίζω, καλέω ou κικλήσκω[13]. En principe, ces termes se trouvent au premier vers de l'hymne. Dans de nombreuses invocations, l'orant recherche l'attention du dieu au moyen du verbe κλύω à l'impératif[14]. Quand ce terme est choisi, il est en général placé au tout début de l'hymne. Quelques invocations demandent la présence du dieu[15].

---

[11] Cf. l'hymne à Océan (83) pour un exemple d'hymne court (il comporte huit vers), mais dont les parties se distinguent clairement et l'hymne à Apollon (34), qui a vingt-sept vers, pour un hymne long.

[12] Bundy, "Kallimachos' Hymn to Apollo", p. 52; Danielewicz, *Morfologia hymnu*, pp. 66 ss.; Bremer, "Greek hymns", p. 194; Race, "How Greek poems begin", pp. 28-36; Rudhardt, *Notions*, pp. 190-191; Calame, "*Hymn. Hom.*", pp. 6-8; Devlin, *The Hymn*, pp. 16 ss.

Deux hymnes sont introduits par un verbe signifiant "je chante"[16] :

> ῎Ομμα Δίκης μέλπω πανδερκέος, ἀγλαομόρφου. (62.1 Diké)

Il s'agit de l'unique occurrence du verbe μέλπω dans les *Hymnes.* Quant au début de l'hymne à la Nuit, il nous donne le seul exemple d'un verbe au futur au sein de l'invocation:

> Νύκτα θεῶν γενέτειραν ἀείσομαι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν. (3.1 Nuit)

L'annonce de ce qui va être chanté dans l'hymne est souvent exprimée de cette manière, par exemple dans les *Hymnes homériques*[17]. Cependant, ἀείσομαι n'apparaît qu'une fois dans les *Hymnes orphiques,* à savoir dans l'hymne à la Nuit, ce qui pourrait être une façon de souligner l'importance de cette déesse. Dans les cosmogonies orphiques, la Nuit, parfois nommée comme entité première, est plurielle et rend des oracles; elle est de ce fait une déesse prépondérante[18]. D'autre part, cette formule caractéristique des commencements d'hymnes et de poèmes situe peut-être la Nuit par référence à l'ensemble des *Hymnes* comme première parmi les entités primordiales. Le texte suit, en effet, un double cheminement qui conduit de la naissance (avec Hécate et surtout Prothyraia) à la mort (avec Thanatos); parallèlement, les entités primordiales de la cosmogonie tendent à se trouver dans les premiers hymnes, tandis que les dieux plus récents apparaissent par la suite[19]. L'hymne à la Nuit serait ainsi un nouveau début, marqué par l'intrusion du terme ἀείσομαι.

---

[13] Cf. APPENDICE 2, tableau 1.

[14] Cf. APPENDICE 2, tableau 2.

[15] Cf. APPENDICE 2, tableau 3.

[16] NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 153; KEYSSNER, *Gottesvorstellung*, pp. 9-12; CALAME, *Le récit,* p. 34.

[17] ῎Αρχομ' ἀείδειν *Hymn. Hom. Cer.* 2.1; *Hymn. Hom. Min.* 11.1; ἄισομαι *Hymn. Hom. Ven.* 6.2; ἀείσομαι *Hymn. Hom. Ven.* 10.1; etc. Cf. aussi Hom., *Il.*1.1; Callim., *Del.* 1. ADAM, "De poetis", pp. 220-221; CALAME, *Le récit,* pp. 37 ss.; CALAME, "*Hymn. Hom.*", pp. 12-14.

[18] Cf. Derveni, col. 11. *OF* 24; 28; 28a; 98, etc. C. RAMNOUX, *La nuit et les enfants de la nuit* (Paris 1959), pp. 194 ss.

[19] Cf. PETERSEN, "*OH*", pp. 389 ss.; DIETERICH, *OH,* pp. 78 ss.

L'hymne 15, adressé à Zeus, diffère complètement des autres par son invocation qui est un témoignage expiatoire et une prière présentés à Zeus:

> Ζεῦ πολυτίμητε, Ζεῦ ἄφθιτε, τήνδε τοι ἡμεῖς
> μαρτυρίαν τιθέμεσθα λυτήριον ἠδὲ πρόσευξιν. (15.1-2 Zeus)

Cette invocation semble particulièrement révérencielle, ce qui s'explique sans doute par le fait que l'orant s'adresse à Zeus. Ce respect de la puissance de Zeus est aussi reflété dans une affirmation qui entrecoupe la prière à Zeus Kéraunios, "car nous connaissons tous ta force", τὸ σὸν κράτος ἴσμεν ἅπαντες (19.19) et dans le choix d'épithètes telles "à la colère terrible qui fait frissonner d'effroi", φρικώδη, βαρύμηνιν (20.4).

En général, l'orant doit demander la présence du dieu. Cette présence est indispensable pour que la prière soit efficace, sinon, cette dernière ne serait tout simplement pas entendue. Cette vision est ancienne et se trouve déjà au début de l'*Odyssée*, lorsque les dieux profitent de l'absence de Poséidon, qui s'est rendu chez les Éthiopiens, pour décider du retour d'Ulysse[20]. West constate que la demande de venir auprès de l'orant n'est jamais adressée à Zeus: il voit et agit du lieu où il se trouve[21]. Cette remarque semble s'appliquer aux *Hymnes orphiques*, puisque la présence de Zeus n'est jamais requise[22]. De plus, l'orant s'adresse à Zeus de manière particulière dans l'hymne 15, comme nous l'avons vu.

L'hymne à Tyché quant à lui est introduit par l'adverbe δεῦρο. Ce terme appartient au vocabulaire des hymnes[23]. Dans les *Hymnes orphiques*, il ne se trouve qu'à deux reprises, une fois dans l'invocation et une fois dans une demande finale. Dans le cas de l'hymne à Tyché, il n'est pas utilisé seul mais avec un verbe d'appel:

> Δεῦρο, Τύχη· καλέω σ', ἀγαθῶν κράντειραν, ἐπευχαῖς. (72.1)[24]

Outre le recours aux mots caractéristiques de l'invocation, le nom divin est fréquemment placé au début de l'hymne, ce qui dénote plus nettement l'invocation. De plus, les termes qui signalent l'invocation sont parfois cumulés[25].

---

[20] Hom., *Od.* 1.22 ss.

[21] M.L. West, *Hesiod,* Work and Days (Oxford 1978), ad Hes., *Op.* 2 (δεῦτε), p. 138.

[22] Cf. les hymnes 15 Zeus; 19 Zeus Kéraunios; 20 Zeus Astrapaios.

[23] Cf. Ausfeld, "De Graecorum precationibus quaestiones", pp. 530-531 pour des exemples de δεῦρο dans les Papyrus magiques.

[24] Δεῦρ' utilisé sans verbe et dans une demande (54.7 Silène, Satyre, Bacchantes).

2 *Invocations dépourvues de terme introductif*

Certains hymnes ne recourent pas à un verbe ou à un adverbe pour signaler l'invocation. L'attention du dieu est alors recherchée, dans certains cas, par l'emploi au début de l'hymne du nom divin au vocatif[26]. Même si les catégories d'invocation et de développement deviennent plus indistinctes, il s'agit d'une manière de marquer le début de l'hymne. En effet, le nom du dieu, tel qu'il se trouve dans le titre, commence souvent l'hymne et se trouve bien plus rarement dans le reste du texte. Parfois pour des raisons métriques, le nom divin ne débute pas l'hymne, mais il apparaît en deuxième place[27].

L'attention du dieu est aussi recherchée par l'usage d'un ὦ interjectif[28]. Cette interjection ne constitue pas un terme exclusivement affecté aux invocations, puisqu'elle se trouve aussi dans les développements et dans les demandes. Lorsqu'elle est immédiatement suivie du nom divin, comme ὦ Φύσι (10.1), la situation n'est pas très différente des cas dans lesquels le dieu est simplement invoqué en première place de l'hymne[29]. En revanche, lorsqu'il introduit non pas le nom divin mais une description, le ὦ a pour fonction de marquer clairement qu'il s'agit d'une interpellation. Le ὦ interjectif, du fait qu'il renforce le vocatif, reflète une volonté de la part de l'orant de marquer un lien avec le dieu, de manière similaire à un verbe à l'impératif. De ce fait, il se trouve plus fréquemment dans les invocations et dans les demandes que dans les développements.

3 *Hymnes qui ne commencent pas par une invocation*

Parfois, le nom divin n'apparaît pas immédiatement, mais après une brève description du dieu:

> Κυανέοις κόλποισιν ἐνημένη, ἀερόμορφε,
> Ἥρα παμβασίλεια, Διὸς σύλλεκτρε μάκαιρα, (16.1-2 Héra)
>
> Οὐρανία, πολύυμνε, φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη. (55.1 Aphrodite)

---

[25] Cf. APPENDICE 2, tableau 6.

[26] Cf. APPENDICE 2, tableau 4.

[27] Πότνα Ῥέα, θύγατερ πολυμόρφου Πρωτογόνοιο, (14 .1 Rhéa); Ἀέριοι νεφέλαι, καρποτρόφοι, οὐρανόπλαγκτοι, (21.1 Nuages).

[28] Cf. KÜHNER GERTH 2.1, § 357.3, p. 48, qui parle d'exclamation (Ausruf). Cf. aussi KÜHNER GERTH 2.1, § 357.4, pp. 48-49; A. LUKINOVICH et M. ROUSSET, *Grammaire de grec ancien* (Genève 1994^2), § 269, p. 200.

[29] Cf. APPENDICE 2, tableau 5.

Οὐρανία est une épiclèse caractéristique d’Aphrodite, qui suggère immédiatement l’identité de la déesse.

Zeus et Mnémosyne sont mentionnés comme parents, avant que le nom des Muses n’apparaisse:

> Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς ἐριγδούποιο θύγατρες,
> Μοῦσαι Πιερίδες, μεγαλώνυμοι, ἀγλαόφημοι. (76.1-2 Muses)

Parfois, le nom qui figure dans l’hymne diverge un peu de l’intitulé: l’identité de la divinité désignée ne fait cependant pas de doute:

> Νηρέος εἰναλίου νύμφαι καλυκώπιδες, ἁγναί, (24.1 Néréides)

> Αὖραι παντογενεῖς Ζεφυρίτιδες, ἠεροφοῖται. (81.1 Zéphyr)

Dans le cas de l’hymne à Athéna, le nom de la déesse n’apparaît pas, mais le choix de la dénomination “Pallas” est tout à fait clair:

> Παλλὰς μουνογενή‹ς›, μεγάλου Διὸς ἔκγονε σεμνή. (32.1 Pallas)

Il en va de même de la désignation de Déméter par le nom de “Déo”. “Déméter” apparaît de plus au deuxième vers et joue sur la similarité phonique des deux noms:

> Δηώ, παμμήτειρα θεά, πολυώνυμε δαῖμον,
> σεμνὴ Δήμητερ, κουροτρόφε, ὀλβιοδῶτι. (40.1-2 Déméter éleusinienne)

Arès est d’abord évoqué par une épithète qui convient à ce dieu, et qui rappelle les sonorités du nom divin; le nom d’Arès apparaît deux vers plus bas, suivi du substantif ἄναξ qui avec ses deux “a” est clairement allitératif:

> Ἄρρηκτ’, ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές, ἄλκιμε δαῖμον,
> ὁπλοχαρής, ἀδάμαστε, βροτοκτόνε, τειχεσιπλῆτα,
> Ἆρες ἄναξ, ὁπλόδουπε, φόνοις πεπαλαγμένος αἰεί. (65.1-3 Arès)

Certains hymnes décrivent plus longuement le dieu avant de le nommer. Une évocation du lieu de résidence et de la fonction d’Hermès chthonien précède son nom:

> Κωκυτοῦ ναίων ἀνυπόστροφον οἶμον ἀνάγκης,
> ὃς ψυχὰς θνητῶν κατάγεις ὑπὸ νέρτερα γαίης,
> Ἑρμῆ, βακχεχόροιο Διωνύσοιο γένεθλον. (57.1-3 Hermès chthonien)

Pour ce qui est de l’hymne à Cronos, il faut attendre le cinquième vers pour trouver son nom. Les notions d’éternité, de ruse et de paternité de l’univers sont évoquées une première fois, puis sont reprises dans les épithètes qui le qualifient:

> Ἀιθαλής, μακάρων τε θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
> ποικιλόβουλ’, ἀμίαντε, μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν,
> ὃς δαπανᾷς μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτός,

> δεσμοὺς ἀρρήκτους ὃς ἔχεις κατ᾽ ἀπείρονα κόσμον,
> αἰῶνος Κρόνε παγγενέτωρ, Κρόνε ποικιλόμυθε. (13.1-5 Cronos)

La description de certains aspects de la personnalité divine se construit ainsi progressivement et le nom divin, au cœur du poème, apparaît avec plus de force, d'autant plus qu'il est répété. L'hymne à Cronos révèle la complexité des jeux de sonorités qui se tissent au sein de l'hymne et montre également à quel point la manière de s'adresser au dieu peut être variée.

4 *Conclusion*

Les invocations sont courtes et situées en général au début de l'hymne. Elles sont souvent signalées par un mot qui a tendance à être le premier de l'hymne. Elles sont introduites, dans la majorité des cas, par un verbe accompagné du nom divin. Les verbes κλήιζω, καλέω, κικλήσκω à la première personne du singulier du présent sont utilisés pour appeler le dieu; ils sont en général suivis du nom du dieu à l'accusatif. Ces verbes apparaissent souvent à la même place dans le vers, avec cependant quelques exceptions. Καλέω, par exemple, est le plus souvent à la fin du deuxième pied, mais dans deux cas il occupe une autre place dans le vers[30]. Quant au verbe κλύω, il est toujours placé au début du vers, à l'impératif de la deuxième personne du singulier ou du pluriel. La demande de présence est manifestée par les verbes ἔρχομαι et βλώσκω à l'impératif ou à l'optatif de la deuxième personne. L'optatif a peut-être une valeur un peu moins injonctive que l'impératif, mais l'utilisation du verbe venir (ἔρχομαι) à l'impératif pour Borée et à l'optatif pour Zéphyr et Notos indique plutôt un usage indifférent de ces deux modes[31]. Une majorité de verbes sont à la première personne du singulier et les verbes qui ne le sont pas sont fréquemment suivis du pronom de la première personne du singulier dans des formulations de type "écoute-moi", κλῦθί μου[32]. La présence de l'orant, si furtive soit-elle, se fait donc le plus souvent sentir. Les pronoms μευ, μου, μοι, après le verbe κλύω sont utilisés indifféremment, ce qui indique qu'il ne s'agit pas de formules figées. D'autre part, les verbes à la première personne du singulier sont parfois suivis du pronom de la deuxième personne du singulier, par exemple κικλήσκω σε (52.1 Triétérique) ou κλήιζω σε (61.1 Némésis), ce qui constitue une manière d'insister sur le destinataire de l'hymne. Parfois, l'entrée en matière est plus abrupte: seul le nom du dieu au vocatif signale l'invocation.

---

[30] 79.1 Thémis et 11.1 Pan.

[31] 80.2 Borée; 81.5 Zéphyr; 82.3 Notos. Cf. Kühner Gerth 2.1, § 395.5, pp. 229-230; § 397 A.1, p. 238; Aubriot-Sévin, *Prière*, pp. 256 ss; S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion* (Oxford 1997), pp. 154-155.

[32] Par ex. 54.1 Silène, Satyre, Bacchantes.

Les différents mots qui introduisent les invocations n'apparaissent pas uniquement dans les *Hymnes orphiques,* mais sont des termes caractéristiques empruntés au vocabulaire traditionnel de l'hymne, littéraire ou épigraphique. Ces termes sont utilisés comme points de repère. Comme je l'ai relevé, l'invocation se situe dans la grande majorité des cas au début de l'hymne. À l'opposé, il arrive qu'une première qualification de la divinité ou qu'une définition de ce dieu par rapport à une autre divinité la précède. Cette technique crée — même si le dieu invoqué est clairement annoncé dans le titre — comme un sentiment d'attente[33]. On trouve enfin des invocations signalées non par un, mais par plusieurs mots, tels que δεῦρο et καλέω (72.1 Tyché).

Parfois, le nom du dieu n'apparaît pas dans l'hymne. Cette absence est significative dans le cas de l'hymne aux Érinyes (69), puisque le nom même de ces déesses peut attirer le malheur sur celui qui le prononce. Le nom de Thanatos ne se trouve pas non plus au sein de l'hymne destiné à ce dieu[34].

Les *Hymnes orphiques* contiennent tous une invocation qui se trouve en général au début du premier vers de l'hymne. Le vocabulaire se retrouve d'un poème à l'autre. La question de mots exclusivement affectés à l'invocation sera discutée en rapport avec le vocabulaire des demandes. La place des mots d'invocation dans le vers et dans l'hymne est assez constante, mais il y a des exceptions, ce qui implique qu'une certaine latitude est laissée à l'expression poétique.

B *La demande intermédiaire*

Quelques hymnes contiennent dans le développement des verbes à l'impératif ou des formules que l'on trouve habituellement dans l'invocation ou dans la demande finale. Les demandes intermédiaires opèrent ainsi une coupure au sein du développement[35]. Dans certains cas, il est possible de rattacher ces demandes intermédiaires soit à l'invocation[36], soit à la demande finale[37].

---

[33] Cf. par ex. 75.1 ss. Palaimon.

[34] Hymne 87. Danielewicz, *Morfologia hymnu*, p. 68.

[35] Cf. appendice 2, tableau 7.

[36] Cf. 3.1-3 Nuit; 11.1-4 Pan, etc.

[37] Cf. 27.11-14 Mère des dieux; 59.15-20 Moires, etc.

À deux reprises, une demande d'accepter l'offrande (ἱερά) apparaît peu après le début de l'hymne. Cette demande peut être considérée dans ces cas également comme une prolongation de l'invocation; cependant, elle s'en distingue par le contenu, puisqu'il s'agit d'une véritable demande, comme on les trouve en fin d'hymne.

> Ὦ τὸν ὑποχθόνιον ναίων δόμον, ὀμβριμόθυμε,
> Ταρτάριον λειμῶνα βαθύσκιον ἠδὲ λιπαυγῆ,
> Ζεῦ χθόνιε, σκηπτοῦχε, τάδ' ἱερὰ δέξο προθύμως, (18.1-3 Pluton)
>
> Φερσεφόνη, θύγατερ μεγάλου Διός, ἐλθέ, μάκαιρα,
> μουνογένεια θεά, κεχαρισμένα δ' ἱερὰ δέξαι. (29.1-2 Perséphone)

D'ailleurs, deux dieux sont priés d'accepter favorablement l'offrande dans la demande finale:

> εὔφρων ἐλθέ, μάκαρ, κεχαρισμένα δ' ἱερὰ δέξαι. (46.8 Liknitès)
>
> μειδιόωσα, μάκαιρα, τάδ' ἱερὰ δέξο προθύμως, (84.7 Hestia)[38].

Parfois, les demandes intermédiaires marquent une coupure au sein de l'hymne, comme dans l'hymne à Apollon:

> Ἐλθέ, μάκαρ, Παιάν, Τιτυοκτόνε, Φοῖβε, Λυκωρεῦ, (34.1) invocation
> κλῦθί μου εὐχομένου λαῶν ὕπερ εὔφρονι θυμῶι· (34.10) demande intermédiaire
> κλῦθι, μάκαρ, σώζων μύστας ἱκετηρίδι φωνῆι. (34.27) demande finale

La demande intermédiaire apparaît au sein du développement. Parfois elle découle de l'invocation, parfois elle annonce la demande finale, d'autres fois encore elle marque une coupure dans l'hymne. Dans tous les cas, ces demandes se distinguent du développement par le vocabulaire employé et par le contenu.

C *La demande finale*[39]

1 *Forme des demandes*

Tous les hymnes contiennent une demande[40]. Cette dernière est en général brève et s'étend sur un vers ou deux, parfois un peu plus[41]. Elle est généralement placée à la fin de l'hymne. Un nombre limité de verbes introduisent la demande finale[42]. Dans la majorité des cas, ils expriment le vœu que le dieu prête l'oreille ou vienne auprès de l'orant, au moyen de κλύω, à l'impératif ou de ἔρχομαι, à l'impératif ou à l'optatif[43]. Quelques hymnes recourent aux verbes κικλήσκω, λίτομαι ou à d'autres verbes[44]. Ces verbes ne se trouvent pas dans les développements, mais ils figurent dans les invocations. Le nombre d'occurrences de ces mots dans les invocations et dans les demandes finales est cependant significatif. Les invocations privilégient le simple appel du dieu ou la demande d'audition. Au contraire, dans les demandes finales, l'orant appelle plus rarement la divinité, mais il invite plus souvent cette dernière à écouter ou à venir. Ceci s'explique: l'invocation est un premier appel adressé au dieu. Le développement définit avec exactitude le dieu précis qui est invoqué. Lors de la demande finale, un simple appel ne suffit plus: la présence et l'audition de la divinité sont indispensables, puisque l'orant présente enfin le contenu de sa prière.

---

[38] Ausfeld, "De Graecorum precationibus quaestiones", pp. 530-531.

[39] Rudhardt, *Notions*, pp. 191-196; Calame, "*Hymn. Hom.*", pp. 8-14.

[40] Hunsucker prétend que l'hymne à Dikaiosyné ne contient pas de demande, ce qui est inexact: au vers 12, il est demandé à la déesse d'écouter et d'anéantir avec justice le vice des mortels. Hunsucker, *Commentary on the OH*, p. 48.

[41] Par exemple, l'hymne à Zeus Kéraunios comporte une demande qui s'étend sur six vers, mais c'est exceptionnel. Sur la brièveté de cette partie, cf. Bremer, "Greek hymns", p. 197.

Les *Hymnes orphiques* ne contiennent que peu de formules. En général, elles ne s'étendent pas au-delà d'une moitié de vers. Dans les demandes, on trouve parfois une succession de mots identiques ou semblables, comme dans les exemples suivants:

κλῦθι, μάκαρ, σώζων (34.27 Apollon)
κλῦθι, μάκαρ, φωνῶν, (39.9 Corybas)

ἐλθέ, μάκαιρ', ἁγνή, (61.10 Némésis)
ἐλθέ, μάκαιρ', ἁγνή, (40.18 Déméter éleusinienne)

ἐλθέ, μάκαιρα θεά, (14.12 Rhéa)
ἐλθέ, μάκαιρα θεά, (55.27 Aphrodite)

Dans les tableaux figurant dans l'appendice, les termes grecs ont été disposés de manière à souligner les cas dans lesquels l'ordre des mots est identique[45]. Le contenu des demandes finales et leur formulation se recoupent aussi parfois.

Trois demandes sont introduites par l'adverbe νῦν [46]. D'une manière générale, — en dehors des *Hymnes orphiques* — l'adverbe νῦν s'utilise assez souvent avec l'impératif[47]. Ce n'est cependant pas le cas dans les *Hymnes orphiques*. L'utilisation de νῦν, qui ne se trouve que dans les demandes finales, a pour but de trancher avec le ton assez intemporel du développement de l'hymne pour situer le discours dans un moment précis et dans un cadre concret. C'est une manière d'en venir à l'objet de la prière.

---

[42] Pour les mots qui ont déjà été étudiés dans la partie concernant l'invocation, les références bibliographiques se trouvent à cet endroit.

[43] Cf. APPENDICE 2, tableaux 8-9.

[44] Cf. APPENDICE 2, tableaux 10-12.

[45] Cf. APPENDICE 2, tableaux 8 ss.

[46] Cf. APPENDICE 2, tableau 13. ADAM, "De poetis", p. 234; AUSFELD, "De Graecorum precationibus quaestiones", p. 537; BUNDY, *Studia Pindarica*, p. 20; CALAME, *Le récit*, pp. 41-42; DEVLIN, *The Hymn*, pp. 151 et 157 ss.

[47] Cf. KÜHNER GERTH 2.2, § 498, pp. 116 ss.

L'adverbe δεῦρο, qui est utilisé une fois dans une invocation, apparaît aussi une seule fois dans une demande:

δεῦρ᾽ ἐπὶ . . . (54.7 Silène, Satyre, Bacchantes)

Cet adverbe de lieu, surtout lorsqu'il est employé sans verbe, donne une valeur injonctive à la demande, ce qui le rapproche passablement des impératifs du point de vue du sens.

À deux reprises — et exclusivement dans des demandes — la particule τοιγάρ τοι est utilisée[48]: Le choix de cette particule relativement longue et au sens final traduit l'importance accordée au mot qui introduit la demande. Il s'agit à nouveau de rompre avec ce qui précède et d'en venir concrètement à la demande.

La conjonction adversative ἀλλά est le terme qui introduit le plus de demandes finales[49]. Elle marque une rupture avec ce qui précède, c'est-à-dire avec le développement. Elle indique ainsi qu'un nouveau sujet est abordé, de manière à attirer l'attention sur ce qui va suivre[50]. D'une manière générale, ἀλλά est souvent suivi d'un impératif à la deuxième personne du singulier et introduit fréquemment une demande ou une prière[51]. Il s'agit d'un mot caractéristique des demandes finales[52]. Le nombre d'occurrences de cette conjonction permet de comparer entre eux les termes qui la suivent. Les mots μάκαρ, μάκαιρα ou θεά suivent fréquemment ἀλλά, ce qui confère aux vers dans lesquels ils figurent un caractère formulaire. Le ton de la prière n'est donc pas seulement caractérisé par les mots qui l'introduisent, mais aussi par les formules qui les suivent. Les termes de ces formules se retrouvent dans les vers d'invocation. En revanche, dans le développement, ils se trouvent rarement seuls; ils reçoivent en général un qualificatif et ont une signification plus précise, comme le montre les expressions Κρόνου σύλλεκτρε μάκαιρα (14.5 Rhéa) ou δαιδοῦχε θεά (36.3 Artémis)[53]. Le développement présente en effet le dieu de manière plus complexe et détaillée.

---

[48] Cf. appendice 2, tableau 14. Cf. Cf. Kühner Gerth 2.2, § 506 A. 2, p. 154; § 544.5, p. 329.

[49] Cf. appendice 2, tableau 15. 'Αλλά avec le vocatif, Cf. Kühner Gerth 2.1, § 357.8, p. 51; 2.2, § 534, pp. 282 ss.; Adam, "De poetis", p. 234.

[50] Kühner Gerth 2.2, § 834.8, pp. 286-287; Race, "Rhetoric and form in Greek hymns", p. 12; Bundy, *Studia Pindarica*, p. 22, n. 50; W.H. Race, *Style and Rhetoric in Pindar's Odes* (Atlanta 1990), p. 93, n. 21 (ἀλλά marque de la demande); Devlin, *The Hymn*, p. 20.

[51] Denniston, *GP*, pp. 15-16.

[52] En dehors des demandes, ἀλλ᾽ se trouve à deux reprises: une fois dans un passage obscur de l'hymne à Dikaiosyné (63.6) et une autre fois dans l'hymne aux Érinyes (69.14).

En conclusion, la demande finale rompt avec le développement tout en renouant avec le ton de l'invocation et éventuellement avec celui de la demande intermédiaire[54]. Cette partie de l'hymne, au moyen d'impératifs ou d'optatifs s'adresse directement au dieu de l'hymne. Comme dans l'invocation, l'orant réapparaît parfois sous forme pronominale: κλῦθί μου (22.9 Thalassa; 28.11 Hermès). De cette manière, un lien étroit entre l'orant et la divinité est à nouveau noué.

La demande se trouve en général en fin d'hymne. Il y a cependant des exceptions. Par exemple, la demande de l'hymne aux Néréides est suivie de considérations sur le rôle de ces divinités dans les mystères:

> ὑμᾶς κικλήσκω πέμπειν μύσταις πολὺν ὄλβον·
> ὑμεῖς γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν
> εὐιέρου Βάκχοιο καὶ ἁγνῆς Φερσεφονείης,
> Καλλιόπηι σὺν μητρὶ καὶ Ἀπόλλωνι ἄνακτι. (24.9-12)

Le passage qui suit la demande est ainsi mis en évidence.

La demande est presque toujours signalée par un verbe ou une particule. Certains mots, comme κλῦθι, ἐλθέ, ne se trouvent jamais dans le développement, mais uniquement dans les invocations et dans les demandes. Dans quelques hymnes, le lien entre l'invocation et la demande finale est souligné par le recours au même mot introductif[55]. Le ton de l'invocation et de la demande est le même; en revanche, on peut observer des différences de sens: les invocations sont souvent un simple appel, tandis que les demandes finales sollicitent plus souvent l'audition ou la présence divine. De plus, certains termes sont spécifiques de la demande finale à l'exclusion de toute autre partie. Il en va ainsi de νῦν, τοιγάρ et ἀλλά qui introduisent fréquemment les demandes finales. Ces termes ont un sens final, car il s'agit d'annoncer la fin de l'hymne et la prière qui en est le but. La demande finale est en général mieux signalée que l'invocation. Le mot qui introduit la demande est presque toujours au début du vers et il est suivi de formules de manière plus systématique que dans les invocations. D'autre part, un certain nombre de termes à sens final sont exclusivement affectés à cette partie. Ceci s'explique aisément, car le développement découle si naturellement de l'invocation, que souvent on ne peut les distinguer; la demande, au contraire, est en rupture avec le développement. L'invocation et la demande, bien que recourant au même ton, n'ont pas la même fonction. Il s'agit dans le premier cas d'attirer l'attention du dieu brièvement, mais avec efficacité. Pour ce qui concerne la demande finale, les mots qui l'introduisent doivent être clairs, mais le but ultime est que le dieu entende le contenu de la prière.

---

[53] Il arrive que les développements recourent à ces termes seuls, mais c'est plutôt exceptionnel: par exemple, μάκαιρα (10.19 Physis).

[54] Cf. Bundy, "Kallimachos' Hymn to Apollo", p. 58.

[55] Cf. appendice 2, tableau 16.

2 *Contenu des demandes*[56]

Tous les hymnes contiennent des demandes qui sont en général situées en fin d'hymne. Le dieu est parfois simplement prié de venir, d'être favorable ou d'écouter[57]. Héra est ainsi la destinataire de la demande suivante:

> ἀλλά, μάκαιρα θεά, πολυώνυμε, παμβασίλεια,
> ἔλθοις εὐμενέουσα καλῶι γήθοντι προσώπωι. (16.9-10)

La demande d'être favorable est couramment assortie d'une autre prière plus précise et parfois plus concrète, concernant par exemple la santé ou la prospérité. Le dieu ou la déesse est souvent prié d'accepter l'offrande, d'assister au sacrifice, à la libation ou au mystère[58], ce qui est une manière de demander au dieu de prendre plaisir à la prière et de louer la composition et l'exécution de l'hymne[59]. À trois reprises, la divinité est invitée à venir à un mystère commun à tous les dieux[60].

---

[56] Ausfeld, "De Graecorum precationibus quaestiones", pp. 537 ss.; Keyssner, *Gottesvorstellung*, pp. 43-44; Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 47-48; Calame, "*Hymn. Hom.*", pp. 8-10. Dans un passage portant sur les différents types de prières, Proclus distingue: celles qui recherchent le salut de l'âme, celles qui visent la santé et celles qui aspirent à d'autres biens, Procl., *In Ti.*, vol. i, 66a, p. 214 [Diehl]; Devlin, *The Hymn*, pp. 297 ss.

[57] Cf. Adam, "De poetis", pp. 232-234; Bundy, "Kallimachos' Hymn to Apollo", pp. 50-51.

[58] Accepter le sacrifice (ἱερά): 46.8 Liknitès; 84.7 Hestia. Cf. aussi la section de ce chap. sur la demande intermédiaire. Horowski, "Mitologia w hymnach greckich", p. 29. Assister au sacrifice (ἱερά): 51.17 Nymphes. Être réjoui par le sacrifice (ἱερά): 82.6 Notos. Venir aux libations (λοιβή): 11.21 Pan. Prendre plaisir aux libations (λοιβή): 19.20 Zeus Kéraunios. Écouter les libations (λοιβή): 59.19 Moires. Inviter aux libations (ἐπιλοιβή): 66.10 Héphaistos. Assister aux mystères (τελετή): 1.9 Hécate; 6.10-11 Protogonos; 7.12 Astres; 27.11 Mère des dieux; 42.11 Misé; 43.10 Heures; 49.7 Hipta; 75.3-4 Palaimon; 79.11-12 Thémis. Cf. aussi, dans le chap. ii, la section sur les offrandes, libations, rituels et mystères; cf. appendice 5

[59] Bundy, "Kallimachos' Hymn to Apollo", pp. 49 ss.; Furley, "Greek Hymns", pp. 36 et 45.

Les demandes sont souvent faites au profit d'une personne ou d'un groupe spécifique. On trouve deux demandes d'être favorable au βουκόλος, au bouvier[61]. Des mystes apparaissent quelquefois dans des demandes. On prie le dieu d'être favorable, de venir en aide aux mystes, de les sauver ou même de leur apporter la lumière ou un vent favorable[62]. À trois reprises, la demande est présentée pour les nouveaux initiés[63]. Le terme μυστιπόλος, "qui pratique des initiations", apparaît cinq fois dans les demandes finales[64]. Enfin, dans une demande, sont mentionnés des ὀργιοφάνται, sans doute des personnes étroitement liées aux initiations[65].

Parfois la demande présentée au dieu est annoncée par certains mots du développement de l'hymne:

72 Τύχης, θυμίαμα λίβανον.
Δεῦρο, Τύχη· καλέω σ', ἀγαθῶν κράντειραν, ἐπευχαῖς,
μειλιχίαν, ἐνοδῖτιν, ἐπ' εὐόλβοις κτεάτεσσιν,
Ἄρτεμιν ἡγεμόνην, μεγαλώνυμον, Εὐβουλῆος
αἵματος ἐκγεγαῶσαν, ἀπρό‹σ›μαχον εὖχος ἔχουσαν,
τυμβιδίαν, πολύπλαγκτον, ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν.
ἐν σοὶ γὰρ βίοτος θνητῶν παμποίκιλός ἐστιν·
οἷς μὲν γὰρ τεύχεις κτεάνων πλῆθος πολύολβον,
οἷς δὲ κακὴν πενίην θυμῶι χόλον ὁρμαίνουσα.
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε μολεῖν βίωι εὐμενέουσαν,
ὄλβοισι πλήθουσαν ἐπ' εὐόλβοις κτεάτεσσιν.

Dans l'hymne à Héphaistos, ce dieu est décrit comme un "feu inlassable", ἀκάματον πῦρ (66.1). Il lui est demandé de faire cesser "la fureur du feu inlassable", μανίαν πυρὸς ἀκαματοιο (66.12).

Dans l'hymne à la Terre (Γῆ), il est possible que l'adjectif πολυγηθεῖς (26.10), qui apparaît dans la demande, ait un rapport phonétique avec le nom de la déesse.

La prière adressée à Mère Antaia constitue clairement une paronomase:

---

[60] 35.7 Léto; 53.9 Amphiétès; 54.7 Silène, Satyre, Bacchantes. Cf. F. Jacobi, *Πάντες θεοί* (Halle.1930), pp. 72-74 en particulier; Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 36-38.

[61] 1.10 Hécate; 31.7 Courètes. Cf. chap. v, Le *boukolos* dans les *Hymnes*.

[62] 41.10 Mère Antaia; 58.9 Éros; 61.10 Némésis; 34.27 Apollon; 75.5 Palaimon; 85.10 Hypnos; 78.13 Éos; 74.10 Leukothéa.

[63] 4.9 Ouranos; 9.12 Séléné; 43.10 Heures. Cf. aussi la demande intermédiaire à Apollon qui est faite au nom du peuple (34.10).

[64] 18.18 Pluton; 25.10 Protée; 48.6 Sabazios; 68.12 Hygie.

[65] 6.11 Protogonos. Les noms de la hiérarchie religieuse sont étudiés au chap. v.

ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, πολυλλίστη βασίλεια,
ἐλθεῖν εὐάντητον ἐπ' εὐιέρωι σέο μύστηι. (41.9-10)

Une demande fréquente concerne la santé[66], décrite comme "irréprochable"[67], "souveraine"[68] ou même "aux jolies boucles"[69]. La santé et la paix sont causes de la croissance de toute chose[70]. Lorsque le mot ὑγεία est utilisé, la santé est toujours qualifiée de l'épithète "dont la main apaise ou guérit", ἠπιόχειρος[71]. Ces qualificatifs de la santé se retrouvent en partie dans le développement des hymnes à Asclépios et à Hygie. Hygie est qualifiée d'"irréprochable" (ἀμεμφῆ 67.7) et de "souveraine" (ἄνασσα 68.5), tandis qu'Asclépios est décrit avec l'épithète ἠπιόδωρε, "dont les dons apaisent" (67.3). La paix, qualifiée une fois de "divine" (19.22 Zeus Kéraunios), est souvent requise[72]. En outre, la Paix, Εἰρήνη, fille de Thémis et de Zeus, est décrite comme celle "qui produit une grande richesse", (πολύολβε 43.2 Heures). Prospérité, richesse, biens, satiété, fruits de la terre, joie et descendance sont également demandés[73]. La prospérité, tout comme la gloire liée à la richesse, doit être "à l'abri des reproches", ἄμεμπτος[74]. Ces différentes requêtes sont souvent perçues comme solidaires les unes des autres. À titre d'exemple, la demande présentée à Nérée est la suivante:

ἀλλά, μάκαρ, σεισμοὺς μὲν ἀπότρεπε, πέμπε δὲ μύσταις
ὄλβον τ' εἰρήνην τε καὶ ἠπιόχειρον ὑγείην. (23.7-8)

Les requêtes de paix, de richesse et de prospérité sont souvent exprimées de manière formulaire, mais les formules ne s'étendent en général pas au-delà d'un demi-vers[75]:

---

[66] Ὑγίεια: 10.30 Physis; 15.10 Zeus; 17.10 Poséidon; 19.21 Zeus Kéraunios; 32.16 Athéna; 36.15 Artémis; 40.20 Déméter éleusinienne.
Ὑγεία: 23.8 Nérée; 29.18 Perséphone; 84.8 Hestia.

[67] Ἀμεμφῆ: 15.10 Zeus.

[68] Ἄνασσαν: 19.21 Zeus Kéraunios; 40.20 Déméter éleusinienne.

[69] Καλλιπλόκαμον: 36.15 Artémis.

[70] 10.30 Physis.

[71] Au vers 23.8, ἠπιόχειρον est le résultat d'une correction.

[72] Εἰρήνη: 10.30 Physis; 14.13 Rhéa; 15.11 Zeus; 17.10 Poséidon; 19.22 Zeus Kéraunios; 23.8 Nérée; 29.18 Perséphone; 32.15 Athéna; 36.15 Artémis; 40.19 Déméter éleusinienne; 65.9 Arès.

[73] Ὄλβος: 17.10 Poséidon; 23.8 Nérée; 24.9 Néréides; 72.10 Tyché; 84.8 Hestia. Cf. aussi 60.7 Charites. Πλοῦτος: 15.11 Zeus (πλούτου δόξαν); 40.20 Déméter éleusinienne. Κτέαρ: 14.13 Rhéa; 72.10 Tyché (cf. 72.2). Κόρος: 32.16 Athéna. Καρπός: 26.10 Terre; 29.17 Perséphone; 36.14 Artémis; 40.18 Déméter éleusinienne; 53.10 Amphiétès; 56.12 Adonis. Γῆθος: 45.7 Dionysos Bassareus Triétérique. Γονή: 2.13 Prothyraia.

[74] 15.11; 17.10.

> εἰρήνην, ὑγίειαν ἄγειν, αὔξησιν ἁπάντων. (10.30 Physis)
>
> εἰρήνην, ὑγίειαν ἄγων ἠδ' ὄλβον ἀμεμφῆ. (17.10 Poséidon)

L'hymne à Zeus présente une particularité. La paix divine qui y est demandée est décrite par une formulation identique à celle qui est utilisée pour la qualification des dieux dans le développement:

> ἀλλὰ χαρεὶς λοιβαῖσι δίδου φρεσὶν αἴσιμα πάντα
> ζωήν τ' ὀλβιόθυμον, ὁμοῦ θ' ὑγίειαν ἄνασσαν
> εἰρήνην τε θεόν, κουροτρόφον, ἀγλαότιμον,
> καὶ βίον εὐθύμοισιν ἀεὶ θάλλοντα λογισμοῖς. (19.20-23 Zeus Kéraunios)

Le vers 22 comporte un court développement au sein de la demande. Comme l'a remarqué Isager, cette demande rappelle l'inscription d'une mosaïque d'Halicarnasse qui contient les mots suivants au sein d'une couronne de laurier: ὑγία, ζόη, χαρά, εἰρήνη, εὐθυμία, ἐλπίς[76].

Quelques demandes ont un contenu moral. Une vie pieuse, ζωὴν ὁσίαν, est demandée à Ouranos pour le nouvel initié (4.9). Éros est prié de s'approcher des mystes avec des pensées pures et de détourner d'eux les élans vils et déplacés[77]. Dans la demande de l'hymne à Némésis, il est question de bonne pensée (61.11). La divinité est parfois suppliée d'apporter le salut ou la délivrance (σώιζειν, λύειν)[78]. Les âmes sont mentionnées, parfois dans les prières[79]. Des demandes de vies agréables ou de vieillesses longues et prospères sont parfois formulées[80], et il est même question de chasser la mort[81]. Une mort, douce, favorable ou heureuse, sans doute à l'issue d'une vie longue et prospère, est maintes fois demandée[82]. Les prières qui requièrent une vie ou une vieillesse prolongées semblent étranges dans le contexte d’un groupe qui pratiquait des initiations à des mystères[83].

---

[75] Lorsque des formules identiques se retrouvent d'un hymne à l'autre, des renvois figurent dans les commentaires de bas de page de l'édition de Quandt.

[76] ISAGER, "Pagans in Late Roman Halikarnassos", pp. 215-216. Cf. R.P. HINKS, *Catalogue of the Greek, Etruscan, and Roman Paintings and Mosaics in the British Museum* (London 1933), n° 55a, pp. 140-142.

[77] 58.9-10.

[78] Sur ces notions, cf. CHAP. iv, Les hommes et le salut.

[79] Cf. APPENDICE 7, tableau 1.

[80] Vie agréable: ἡδὺν δὲ βίον 8.20 Hélios (cf. aussi 19.24 Zeus Kéraunios). Vieillesse: λιπαρὸν γῆρας 29.19 Perséphone; ὡς ἂν ἔοι γέρας ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισι τὸ γῆρας 87.12 Thanatos.

[81] Πτηνοῖς τ' ἰοβόλοις κῆρας χαλεπὰς ἐπίπεμπε (12.16 Héraclès)
λύματα καὶ κῆρας πέμπουσ' ἐπὶ τέρματα γαίης. (14.14 Rhéa).

[82] 11.22 Pan; 13.10 Cronos; 20.6 Zeus Astrapaios; 25.11 Protée; 28.11 Hermes; 35.7 Léto; 57.12 Hermès chthonien; 67.8 Asclépios; 73.9 Démon.

Les demandes ont souvent un rapport avec le dieu invoqué dans l’hymne. La Terre doit faire croître les fruits (26.10), Leukothéa, protéger les bateaux et envoyer un vent favorable aux initiés (74.9-10), Thalassa, envoyer un vent favorable (22.10). Une demande de pluie est adressée aux Nuages (21.7). Éther est supplié d’être tempéré et serein (5.6). La gloire est requise de Niké (33.9); on demande à Hygie de protéger des maladies (68.13). Cependant, dans beaucoup de cas, il est difficile de déterminer pourquoi une demande précise est adressée à un dieu plutôt qu’à un autre.

Certains dieux sont priés de s’abstenir justement de l’activité dans laquelle ils excellent[84]. L’hymne à Arès est assez caractéristique de ce genre de demandes:

στῆσον ἔριν λυσσῶσαν, ἄνες πόνον ἀλγεσίθυμον,
εἰς δὲ πόθον νεῦσον Κύπριδος κώμους τε Λυαίου
ἀλλάξας ἀλκὴν ὅπλων εἰς ἔργα τὰ Δηοῦς,
εἰρήνην ποθέων κουροτρόφον, ὀλβιοδῶτιν. (65.6-9)

D’autres demandes sont comparables. La Nuit est ainsi priée “de chasser les peurs qui brillent dans la nuit”, φόβους δ’ ἀπόπεμπε νυχαυγεῖς (3.14).

L’idée d’envoyer au loin certains désagréments se retrouve à plusieurs reprises:

ἐξέλασον δὲ κακὰς ἄτας κλάδον ἐν χερὶ πάλλων,
πτηνοῖς τ’ ἰοβόλοις κῆρας χαλεπὰς ἐπίπεμπε. (12.15-16 Héraclès)

λύματα καὶ κῆρας πέμπουσ’ ἐπὶ τέρματα γαίης. (14.14 Rhéa)

πέμποις δ’ εἰς ὀρέων κεφαλὰς νούσους τε καὶ ἄλγη. (36.16 Artémis)

κλῦθι, μάκαρ, φωνῶν, χαλεπὴν δ’ ἀποπέμπεο μῆνιν,
παύων φαντασίας, ψυχῆς ἐκπλήκτου ἀνάγκας. (39.9-10 Corybas)

ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, . . .
ψυχῆς ἐκπέμπειν οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης. (71.10-11 Mélinoé)

Les *Hymnes orphiques* contiennent un certain nombre de demandes remarquables. Pan, par exemple, doit “chasser la panique aux confins de la terre”, Πανικὸν ἐκπέμπων οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης (11.23). Mnémosyne est priée de “réveiller pour les mystes le souvenir du mystère très pieux et de chasser loin d'eux l'oubli “, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε | εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ᾽ ἀπὸ τῶν‹δ᾽› ἀπόπεμπε (77.9-10)[85]. La mémoire est aussi demandée à Hermès (28.12). Quant à Protée, il est associé à la providence, la πρόνοια (25.10).

---

[83] Sur les questions d’âmes, de longue vie, de promesse de salut et de délivrance ainsi que l’articulation de ces notions avec l’initiation, cf. CHAP. IV.

[84] Cf. aussi la demande présentée à Héphaistos (66.12).

D *Le développement*

1 *Définition*

Le développement est une prolongation de l'invocation qui caractérise le dieu au moyen d'épithètes, de relatives et de participiales. On trouve également des phrases indépendantes, qui expliquent par exemple un aspect particulier du dieu. En général, cette partie est placée entre l'invocation et la demande finale. Comme nous l'avons constaté, il y a une continuité entre l'invocation et le développement; en revanche la demande finale rompt avec le style de ce dernier.

Le développement peut contenir des éléments de la généalogie du dieu[86] et les lieux où il est vraisemblable que le dieu se trouve, à savoir ses lieux de cultes[87]. Ces derniers peuvent être évoqués au moyen d'épithètes, telle Πύθιε (34.3 Apollon), mais parfois, les différentes localisations possibles sont présentées sous forme d'alternatives[88]. Hipta est interpellée de la manière suivante:

> εἴτε σύ γ᾽ ἐν Φρυγίηι κατέχεις Ἴδης ὄρος ἁγνὸν
> ἢ Τμῶλος τέρπει σε, καλὸν Λυδοῖσι θόασμα. (49.5-6)

Ces énumérations de lieux où la divinité peut se trouver sont assorties d'une demande de présence[89]. Les traits distinctifs des dieux sont souvent exprimés au moyen d'épithètes. Artémis est ainsi qualifiée d'“archère”, τοξότι (36.2) et de “déesse qui aide lors des naissances”, ὠκυλόχεια (36.8). Le domaine d'action et la puissance de la divinité sont souvent évoqués. L'immensité du pouvoir de certains dieux est soulignée par l'affirmation qu'ils sont les seuls à posséder certaines prérogatives[90]:

---

[85] Cf. CHAP. iv. le rôle de la Mémoire

[86] Par exemple, 76.1 Muses.

[87] Sur le contenu que l'on peut attendre dans les hymnes, cf. ADAM, “De poetis”, pp. 226-230; WÜNSCH, “Hymnos”, 144; LAAGER, “Epiklesis”, 578-579; BREMER, “Greek hymns”, pp. 195-196.

[88] ADAM, “De poetis”, p. 230.

[89] Cf. hymnes 42 Misé (42.10 ἔλθοις); 49 Hipta (49.7 ἔρχεο); 55 Aphrodite (55.27 ἐλθέ).

[90] NORDEN, *Agnostos Theos*, pp. 184 ss.

Μοῖρα γὰρ ἐν βιότωι καθορᾶι μόνη, οὐδέ τις ἄλλος
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
καὶ Διὸς ὄμμα τέλειον· ἐπεί γ' ὅσα γίγνεται ἡμῖν,
Μοῖρά τε καὶ Διὸς οἶδε νόος διὰ παντὸς ἅπαντα. (59.11-14 Moires)

Cette manière de s'exprimer peut sembler surprenante dans une collection d'hymnes dans laquelle les poèmes tissent entre eux des liens étroits, car elle est exclusive des autres dieux. Le but est de plaire à la divinité destinataire de l'hymne et de solliciter sa présence. Les autres dieux sont relégués à l'arrière-plan et le reste du panthéon est défini à la lumière du dieu de l'hymne.

Un usage abondant d'adjectifs composés, comme "au peplos fait de peaux de bêtes sauvages", θηρόπεπλοι (69.7 Érinyes) ou "qui mugit comme un bœuf", ταυροβόαν (6.3 Protogonos), permet d'énoncer des idées plus complexes. Les références à des mythes ne sont le plus souvent qu'allusives, car elles sont exprimées au moyen d'épithètes: Protogonos est dit "né de l'œuf", ὠιογενῆ (6.2), tandis que Dionysos est "né dans le feu", πυρίσπορε (45.1 Dionysos Bassareus Triétérique). Des descriptions de mythes qui s'étendent sur quelques vers, bien que rares, se rencontrent parfois[91].

2 *Changement de ton*

L'hymne ne s'adresse pas au dieu de manière uniforme, mais change de ton. En effet, certains mots peuvent rompre l'effet de gradation au sein de l'hymne. Le recours au nom divin ou à un autre nom propre et le changement de sujet seront étudiés ici. L'emploi de noms propres remplit différentes fonctions. Certains noms traditionnels comme l'Argéiphontes (28.3 Hermès) sont simplement placés à côté d'épithètes. D'autres fois, l'usage de noms divins vise à interpeller le dieu plus directement. Dans l'hymne à Pluton plusieurs noms apparaissent à la même position métrique:

Ζεῦ χθόνιε (18.3 Pluton)
Πλούτων (18. 4)
Εὔβουλ' . . . (18.12)

Ces appels directs au dieu divisent le texte et donnent un rythme à l'hymne. Le nom du dieu tel qu'il est exprimé dans le titre se retrouve dans le poème, ainsi que les noms des autres dieux qui lui sont assimilés[92]. Tyché est ainsi appelée Artémis:

Δεῦρο, Τύχη· καλέω σ', (72.1 Tyché)
Ἄρτεμιν ἡγεμόνην . . . (72.3)

---

[91] Cf. l'hymne à Pluton (18) et l'hymne à Mélinoé (71).

[92] Sur ce type de rapprochements, cf. APPENDICE 6, tableau 2.

Le nom de la divinité est parfois simplement répété, ce qui donne à l'hymne un caractère incantatoire:

> Ζεῦ πολυτίμητε, Ζεῦ ἄφθιτε, (15.1 Zeus)
> Ζεῦ Κρόνιε (15.6)
> φυτάλιε Ζεῦ . . . (15.9)[93]

Le recours à la deuxième personne du singulier ou du pluriel marque aussi un changement de ton qui a probablement pour but d'établir une relation plus intense avec le dieu[94]:

> αὐξίτροφος, πίειρα πεπαινομένων τε λύτειρα.
> πάντων μὲν σὺ πατήρ, μήτηρ, τροφὸς ἠδὲ τιθηνός, (10.17-18 Physis)
>
> οἵτε Σαμοθράικην, ἱερὴν χθόνα, ναιετάοντες
> κινδύνους θνητῶν ἀπερύκετε ποντοπλανήτων·
> ὑμεῖς καὶ τελετὴν πρῶτοι μερόπεσσιν ἔθεσθε,
> ἀθάνατοι Κουρῆτες, Ἀρήια τεύχε᾽ ἔχοντες. (38.4-7 Courètes)

L'hymne à Némésis use également de la deuxième personne du singulier:

> Ὦ Νέμεσι, κλήιζω σε, θεά, βασίλεια μεγίστη, (61.1 Némésis)
> σοὶ γὰρ ἀεὶ γνώμη πάντων μέλει, οὐδέ σε λήθει
> ψυχὴ ὑπερφρονέουσα λόγων ἀδιακρίτωι ὁρμῆι.
> πάντ᾽ ἐσορᾶις καὶ πάντ᾽ ἐπακούεις, {καὶ} πάντα βραβεύεις·
> ἐν σοὶ δ᾽ εἰσὶ δίκαι θνητῶν, πανυπέρτατε δαῖμον. (61.6-9)

Dans cet hymne, l'emploi de la deuxième personne du singulier est souligné par la répétition du pronom personnel; de plus, l'effet de répétition est renforcé par l'anaphore du vers 8.

Le passage de l'accusatif, dépendant d'un verbe comme "j'appelle", au vocatif, marque également un changement du ton de l'hymne[95].

De même, après une série d'adjectifs, une proposition indépendante introduite par un γάρ explicatif constitue une modulation[96]. Deux vers expliquent par exemple l'aide que Prothyraia apporte aux parturientes:

---

[93] Cf. Derveni col. 17; *OF* 21; 21a.

[94] [Longinus], *Subl.* 26.1 ss. sur le changement de personne. Sur le passage du "er Stil" au "du Stil", cf. Norden, *Agnostos Theos*, pp. 143-176.

[95] Cf. par exemple l'hymne 22 (Thalassa). [Longinus], *Subl.* 23: juste après les accumulations (ἀθροισμοί) et les gradations (κλίμακες), il est question des changements de cas, qui apportent de la variété et de la vivacité.

[96] Sur γάρ, cf. Kühner Gerth, 2.2, § 245, pp. 330 ss.; Denniston, *GP*, pp. 60-61. Sur γάρ dans les hymnes, Norden, *Agnostos Theos*, p. 157; Keyssner, *Gottesvorstellung*, pp. 29-30.

Εἰλείθυια, λύουσα πόνους δειναῖς ἐν ἀνάγκαις·
μούνην γὰρ σὲ καλοῦσι λεχοὶ ψυχῆς ἀνάπαυμα·
ἐν γὰρ σοὶ τοκετῶν λυσιπήμονές εἰσιν ἀνῖαι,
Ἄρτεμις Εἰλείθυια . . . (2.9-12)

Les vers 10 et 11 expliquent le nom d'Eileithyia et mettent cet attribut divin en évidence.

Ce type de phrases explicatives souligne un aspect important de la divinité, comme par exemple, le fait qu'elle fut à l'origine de la révélation de mystères:

πρώτη γὰρ τελετὰς ἁγίας θνητοῖς ἀνέφηνας,
βακχιακὰς ἀνὰ νύκτας ἐπευάζουσα ἄνακτα·
ἐκ σέο γὰρ τιμαὶ μακάρων μυστήριά θ' ἁγνά. (79.8-10 Thémis)[97]

Ces variations dans la manière de s'adresser au dieu, qui se trouvent dans tous les hymnes, rythment le poème et permettent d'établir, grâce au changement de ton, un rapport différent avec le dieu. Ces changements de ton, dans les textes où l'emploi de l'asyndète est constant, contribuent également à créer une gradation au sein de l'hymne.

3 *Assonances, allitérations, anaphores, paronomases et jeux étymologiques*

Les assonances, les allitérations, les anaphores et les paronymes sont fréquents dans les *Hymnes orphiques*. Dans cette recherche, j'utiliserai ces termes dans un sens large[98]. Il conviendrait peut-être de parler d'"harmonie phonique", comme le fait de Saussure, en rapport avec ses recherches sur les anagrammes[99].

Le composé πολυ- se rencontre fréquemment en anaphore:

πολύσεμνε θεά, πολυώνυμε δαῖμον. (2.1 Prothyraia)

Il est parfois renforcé par d'autres mots dont la consonne initiale est un π:

---

[97] Cf. aussi l'hymne à Hygie (68); Stenzel, *De ratione*, pp. 18 ss.

[98] Dupriez, *Gradus*, *s.v.* "allitération", "anaphore", "assonance", "paronomase". Lausberg, *Handbuch der Rhetorik*, *s.v.* "allitération" § 1246, p. 885; "anaphore" § 629-630, pp. 318-320; "assonance" § 725-732, pp. 361-364; "paronomase" § 637-639, pp. 322-325. J'utilise les termes d'"allitération" et d'"assonance" dans un sens large, se référant respectivement à une répétition de consonnes et de voyelles, selon une distinction propre à Morier (cf. Morier, *Dictionnaire de rhétorique*, *s.v.* "allitération"; "assonance"). Dupriez et Lausberg rejettent cette distinction qui cependant convient bien dans le cadre de mon étude.

[99] J. Starobinski, "Les mots sous les mots: textes inédits des cahiers d'anagrammes de Ferdinand de Saussure", in *To honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his seventieth Birthday* [11 octobre 1966] (La Haye Paris 1967), vol. iii, p. 1906.

ὠκυλόχεια, μάκαιρα, πολύσπορος, ὡριὰς ὁρμή,
παντοτεχνές, πλάστειρα, πολύκτιτε, † ποντία δαῖμον,
ἀιδία, κινησιφόρε, πολύπειρε, περίφρων. (10.19-21 Physis)[100]

Des paronymes en début de vers se trouvent parfois proches les uns des autres ou en divers endroits de l'hymne:

ἐχθρὲ νόσων, Ὑγίειαν ἔχων σύλλεκτρον ἀμεμφῆ,
ἐλθέ, μάκαρ, σωτήρ, βιοτῆς τέλος ἐσθλὸν ὀπάζων. (67.7-8 Asclépios)

ἀλλοκότοις ἰδέαις μορφῆς τύπον † ἐκπροφαίνουσα, (71.7 Mélinoé)
ἄλλοτε μὲν προφανής, ποτὲ δὲ σκοτόεσσα, νυχαυγής, (71.8)
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, καταχθονίων βασίλεια, (71.10)

Des jeux sur les sonorités et les significations des noms divins sont assez fréquents. L'hymne à Pan, au moyen d'anaphores et de paronomases, joue sur les sens de -παν-, surtout ceux qui se réfèrent au tout[101]:

Πᾶνα καλῶ κρατερόν, νόμιον, κόσμοιο τὸ σύμπαν,
οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν ἰδὲ χθόνα παμβασίλειαν
καὶ πῦρ ἀθάνατον· τάδε γὰρ μέλη ἐστὶ τὰ Πανός (11.1-3)
παντοφυής, γενέτωρ πάντων, πολυώνυμε δαῖμον,
κοσμοκράτωρ, αὐξητά, φαεσφόρε, κάρπιμε Παιάν, (11.10-11)
ἀλλάσσεις δὲ φύσεις πάντων ταῖς σαῖσι προνοίαις (11.19)
Πανικὸν ἐκπέμπων οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης. (11.23)

Dans le même hymne, les sens de complétude cosmique sont par ailleurs également exprimés avec des mots en rapport avec l'univers et l'infini:

κόσμοιο τὸ σύμπαν, (11.1)
ἁρμονίαν κόσμοιο κρέκων φιλοπαίγμονι μολπῆι, (11.6)
κοσμοκράτωρ, (11.11)
σοὶ γὰρ ἀπειρέσιον γαίης πέδον ἐστήρικται, (11.13)
βόσκων ἀνθρώπων γενεὴν κατ᾽ ἀπείρονα κόσμον.(11.20)

Dans cet hymne, les jeux de sonorité sont donc triples: ils portent sur -παν, -κοσμο et -ἀπειρ. Manifestement, le choix des mots qui font l'objet de jeux sonores n'est pas le fruit du hasard; il s'agit au contraire de notions essentielles comme ici l'infini, le tout et le cosmos. Les jeux sur la sonorité et le sens de -pan sont d'ailleurs prolongés dans l'hymne à Héraclès, ce qui souligne les rapports qui unissent ces deux dieux:

παγκρατὲς ἦτορ ἔχων, κάρτος μέγα, τοξότα, μάντι, (12.5)

---

[100] Sur les composés en πολυ-, cf. Keyssner, *Gottesvorstellung*, pp. 45-48.
[101] Keyssner, *Gottesvorstellung*, pp. 30-41 et 45-46.

παμφάγε, παγγενέτωρ, πανυπέρτατε, πᾶσιν ἀρωγέ, (12.6)
πρωτογόνοις στράψας φολίσιν, μεγαλώνυμε Παιών. (12.10)[102]

Les *Hymnes orphiques* comportent aussi des anaphores qui jouent sur les étymologies attribuées aux noms divins[103]:

Πλούτων (18.4 Pluton)
πλουτοδοτῶν (18.5)

Πρωτέα κικλήσκω, πόντου κλῃῖδας ἔχοντα,
πρωτογενῆ, πάσης φύσεως ἀρχὰς ὃς ἔφηνεν (25.1-2 Protée)
† πάντα γὰρ † Πρωτεῖ πρώτη φύσις ἐγκατέθηκε. (25.9)

Φερσεφόνη, (29.1 Perséphone)
Φερσεφόνη· φέρβεις γὰρ ἀεὶ καὶ πάντα φονεύεις. (29.16)

Dans l'hymne à Héra, cette déesse est qualifiée au premier vers d'ἀερόμορφε (16.1). Cette qualification est choisie pour sa ressemblance avec le nom d'Héra et les liens qui unissent étroitement la déesse à cet élément[104]. L'adjectif ἀερόμορφε est aussi employé pour Rhéa[105]: le début du mot est une simple inversion du nom divin[106]. Platon s'exprime ainsi au sujet du nom d'Héra dans le *Cratyle*:

ἴσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης τὸν ἀέρα "Ἥραν"
ὠνόμασεν ἐπικρυπτόμενος, θεὶς τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τελευτήν·
γνοίης δ' ἄν, εἰ πολλάκις λέγοις μὲν τὸ τῆς Ἥρας ὄνομα.[107]

Dans l'hymne, le rapprochement entre les deux déesses est souligné par d'autres expressions:

Κρόνου σύλλεκτρε μάκαιρα, (14.5)
παμβασίλεια Ῥέα, (14.7)
Ἥρα παμβασίλεια, Διὸς σύλλεκτρε μάκαιρα. (16.2)

---

[102] Le mot Παιών est cependant le résultat d'une correction. Ψ contient ναίων et l δαῖμον. West, "Notes on the *OH*", p. 291, préfère Αἰών. La leçon de Quandt me semble préférable, car elle tient compte de la répétition du son -pan. Les formes divergentes de Παιών et Παιάν ne me semblent pas trop choquantes, dans la mesure où l'on trouve aussi les formes Εὔβουλος et Εὐβουλεύς.

[103] Sur les anaphores, Norden, *Agnostos Theos*, pp. 149-160; Furley, "Greek Hymns", pp. 36 et 40 (p. 40 concerne les Papyrus magiques).

[104] Cf. aussi le vers 16.6.

[105] Cet adjectif n'a qu'une autre occurrence, où il désigne Zéphyr 81.6.

[106] Arist., *Rh.* 3.9 (1410a) qui parle de paromoiose (παρομοίωσις) au sujet du couple ἀγρόν- ἀργόν.

[107] Pl., *Cra.* 404c [Burnet]. L'article de D. Sedley, "The etymologies in Plato's *Cratylus*", *JHS* 118 (1998), pp. 140-154 sur la question du sérieux des étymologies de ce texte est excellent.

La sonorité des deux noms propres se rapproche de celui qui désigne l'air (ἀήρ). Le lien des deux déesses avec les vents apparaît aussi.

Des jeux de sonorités sur les noms divins se trouvent en quantité:

Ἑρμεία (28.1 Hermès, explicité par Διὸς ἄγγελε)
ἑρμηνεῦ πάντων (28.6)[108]

Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, (30.6 Dionysos)[109]

Δεῦρο, Τύχη· καλέω σ' (72.1 Tyché)
οἷς μὲν γὰρ τεύχεις κτεάνων πλῆθος πολύολβον. (72.7)

Οὐρανόπαιδ' ἁγνὴν καλέω Θέμιν εὐπατέρειαν (79.1 Thémis)
Δελφικῶι ἐν κευθμῶνι θεμιστεύουσα θεοῖσ‹ι› (79.4)
ἣ καὶ Φοῖβον ἄνακτα θεμιστοσύνας ἐδίδαξε· (79.6)

L'hymne aux Érinyes joue aussi sur les sonorités du nom de ces déesses:

Ἐρινύων (69 tit. Érinyes)
ἐρίβρομοι (69.1)
ἐρισθενέες . . . (69.7)

Ces jeux de sonorités sont d'autant plus intéressants que les Érinyes ne sont pas expressément nommées dans l'hymne lui-même, comme je l'ai déjà relevé. En revanche, le nom des Euménides est mis en évidence.

Κλῦτέ μου, Εὐμενίδες μεγαλώνυμοι, εὔφρονι βουλῆι. (70.1)

Dans le cas de Phanès, le jeu de mot dénote une étymologie explicite[110]:

λαμπρὸν ἄγων φάος ἁγνόν, ἀφ' οὗ σε Φάνητα κικλήσκω (6.8 Protogonos)

L'explication est de plus soulignée par l'inversion ἀφ'. En outre, la figure de Phanès est annoncée dans cet hymne, παμφαὲς ἔρνος (6.5) et dans l'hymne précédent, destiné à Éther, ὑψιφανὴς Αἰθήρ (5.4).

Il se peut également que le nom de Dionysos soit rapproché de celui de Zeus:

Κλῦθι, μάκαρ, Διὸς υἷ', ἐπιλήνιε Βάκχε, διμάτωρ. (50.1 Lysios Lénaios)

Il paraît cependant difficile de nommer Dionysos sans se référer à Zeus.

---

[108] Cf. Pl., *Cra.* 407e; *OF* 297.
[109] Cf. aussi Ἄρρηκτ' / Ἆρες (65.1; 65.3 Arès).
[110] Cf. *Etym. Magn. s.v.* "Φάνης"; Orph., *Argon.* 15-16 (cf. *OF* 75).

L’hymne à Protogonos rapproche aussi Protogonos et Dionysos par l’usage du mot “tournoyant”, δινηθείς (6.7), qui est une des étymologies attribuées au nom de Dionysos[111]. Le lien entre ces deux dieux est d’ailleurs clairement exprimé dans l’hymne à Dionysos Triétérique:

Πρωτόγον’, Ἠρικεπαῖε, (52.6)[112]

Des rapprochements de sonorités entre le nom de Zeus et la préposition διά se trouvent également:

ὦ βασιλεῦ, διὰ σὴν κεφαλὴν ἐφάνη τάδε θεῖα, (15.3 Zeus)

καὶ Διὸς ὄμμα τέλειον· ἐπεί γ’ ὅσα γίγνεται ἡμῖν,
Μοῖρά τε καὶ Διὸς οἶδε νόος διὰ **παν**τὸς ἅ**παν**τα. (59.13-14 Moires)[113]

Puisque le rapprochement entre la préposition διά et le nom de Zeus (Δία, Διός, etc.) est attesté dans d’autres textes, comme par exemple dans le *Cratyle*, il n’est pas absurde de les lier dans les *Hymnes orphiques*. Il convient cependant d’être prudent. Dans le premier exemple cité ci-dessus, διὰ σὴν κεφαλὴν, l’allusion à Zeus est possible. En revanche, dans le second cas l’allusion est confirmée par l’allitération. En outre, dans ce cas, les répétitions de sons -δι et -παν se combinent. En effet, comme je l’ai déjà relevé au sujet de l’hymne à Pan, ces répétitions sont rarement isolées, ce qui les rend plus perceptibles.

L’explication étymologique est une manière pour l’orant d’atteindre une meilleure compréhension du dieu qui est un gage de sa présence lors de l’hymne. D’un autre côté, ces jeux étymologiques attestent des croyances spécifiquement orphiques comme le rapprochement entre Protogonos et Phanès.

Certaines répétitions et significations du nom divin servent à introduire une opposition. Ouranos est ainsi dit:

Οὐρανέ (4.1)
οὐράνιος χθόνιός τε . . . (4.5)

---

[111] Macrob., *Sat.* 1.18.12 (cf. *OF* 237). Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, pp. 498-499; Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 155 ss. Kern, “Zu den *OH*”, p. 503, rejette cette interprétation. Sur un rapprochement avec la figure de Pan, cf. Büchsenschütz, *OH*, p. 28; Kern, “Zu den *OH*”, p. 504.

[112] Éricépaios se trouve aussi dans l’hymne à Protogonos (6.4), mais il est le résultat d’une correction des manuscrits.

[113] Cf. Hes., *Op.* 2-3. West, *Hesiod*, Works and days (Oxford 1978), ad Hes., *Op.* 3 ὅν τε διά (qui évoque le problème de l’existence ou non d’un jeu de mot); Pl., *Crat.* 396b. Cf. E. Fraenkel, *Aeschylus*, Agamemnon (Oxford 1950) ad 1485 (pour d’autres références à cette étymologie). Cf. aussi Chrysippe in J. von Armin, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Stuttgart 1968), vol. ii, fr. 1062 (Δία - δι’ αὐτὸν πάντα).

Les expressions polaires se trouvent fréquemment dans les *Hymnes orphiques*[114]. Elles jouent parfois sur la ressemblance des sons et l'opposition du sens:

πανδαμάτωρ, **ἀ**δάμαστε, (10.3 Physis)
αὐτοπάτωρ, **ἀ**πάτωρ, (10.10)
ἄρρητε, ῥητή . . . (32.3 Athéna)[115]

Ces expressions sont une des manières de rendre compte de la complétude divine. L'idée du tout est peut-être renforcée quand les deux pôles recourent au même son, qui est aussi une forme de jeu étymologique. Parfois deux oppositions sont combinées:

κοινὴ μὲν **πάντεσσιν**, ἀκοινώνητε δὲ **μούνη**, (10.9 Physis)

D'autres expressions polaires emploient des mots dissemblables:

μουνογενής, πολύτεκνε θεά . . . (40.16 Déméter éleusinienne)

Le caractère androgyne de plusieurs dieux est ainsi exprimé:

αὐξομένη καὶ λειπομένη, θῆλύς τε καὶ ἄρσην. (9.4 Séléné)
πάντων μὲν σὺ πατήρ, μήτηρ, τροφὸς ἠδὲ τιθηνός (10.18 Physis)[116]
ἄρσην μὲν καὶ θῆλυς ἔφυς (32.10 Athéna)
κούρη καὶ κοῦρε (56.4 Adonis)

La complétude divine est parfois exprimée en termes de début et fin:

πρεσβυγένεθλ', ἀρχὴ **πάντ**ων **πάν**των τε τελευτή (4.2 Ouranos)
παντογένεθλ', ἀρχὴ **πάν**των **πάν**των τε τελευτή (15.7 Zeus)

L'expression polaire peut aboutir à une résolution:

ἄλλοτε μὲν προφανής, ποτὲ δὲ σκοτόεσσα, νυχαυγής, (71.8 Mélinoé)

Ce cas est cependant exceptionnel. Dans la plupart des cas, l'expression polaire, du fait du caractère exclusif des deux pôles, ne saurait se résoudre. La compréhension doit jaillir de l'opposition elle-même. C'est une manière de dire l'inexprimable au sujet de la divinité qui justement est "dite et non dite". Ces oppositions expriment à nouveau la complétude et sont des formes primitives d'oxymores[117]. Les oppositions jouent un rôle essentiel dans l'enseignement pythagoricien et une valeur particulière leur est attribuée dans les tablettes d'Oblia. Il n'est donc pas surprenant de les trouver dans un texte orphique.

---

[114] C.W. Macleod, *Homer,* Iliad, *Book XXIV* (Cambridge 1982), ad Hom., *Il.* 24. 45; M.L. West, *Hesiod,* Work and Days (Oxford 1978), ad Hes., *Op.* 102; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Euripides,* Herakles (Darmstadt 1959^2), vol. 3, ad Eur., *HF* 1106; etc. Cf. G.E.R. Lloyd, *Polarity and analogy* (Cambridge 1966), pp. 90-94.

[115] Cf. Hes., *Op.* 4.

[116] Cf. *OF* 248 (μητροπάτωρ).

[117] *Serv.* ad Verg., *Aen.* 7.295. Lausberg, *Handbuch der Rhetorik,* § 807, p. 398.

Les expressions polaires ne sont pas originales, mais elles servent à illustrer des croyances fondamentales des *Hymnes orphiques*. Dionysos Triétérique, né de la cuisse de Zeus, est en même temps "père et fils des dieux":

> Πρωτόγον', Ἠρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ (52.6 Triétérique)[118]

Cette confusion des générations est remarquable, d'autant plus qu'elle suit un rapprochement entre Dionysos et Protogonos.

Des jeux sur la sonorité de mots peuvent aussi servir à les expliquer:

> πολύκτιτε δαῖμον, (10.2 Physis)
> πολύμικτε, δαῆμον, (10.11)
> πολύκτιτε, † ποντία δαῖμον . . . (10.20)

Le rapprochement de δαίμων (daimon, divinité) et de δαήμων (savant) se trouve d'ailleurs déjà chez Platon[119].

D'autres procédés sont utilisés, comme l'évocation des trois naissances de Dionysos, au moyen d'une succession numérique:

> Πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον. . . (30.2 Dionysos)[120]

Il arrive aussi qu'un hymne répète plusieurs fois la même épithète:

> Ἥρα παμβασίλεια (16.2 Héra)
> παμβασίλεια . . . (16.9)

L'adjectif παμβασίλεια commence et termine en quelque sorte la description d'Héra. La répétition d'une épithète sert à mettre en évidence le caractère vénérable d'Artémis:

> τοξότι, σεμνή (36.2 Artémis)
> ἐλαφηβόλε, σεμνή . . . (36.10)[121]

---

[118] Cf. J. Whittaker, "The historical background of Proclus' doctrine of the ΑΥΘΥΠΟΣΤΑΤΑ", in H. Dörrie (éd.), *De Jamblique à Proclus* (Genève 1975) (Entretiens sur l'Antiquité classique 21), pp. 193-230; Versnel, *Ter unus*, pp. 219 ss.

[119] Pl., *Cra.* 398b.

[120] Cf. Πρωτόγον' (52.6 Triétérique); ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ (42.4 Misé); διμάτωρ (50.1 Lysios Lénaios; 52.9 Triétérique); τριφυές (52.5 Triétérique). Diod. Sic. 3.62.2 Dionysos né trois fois; 3.62.5 διμήτωρ (Diodore se réfère à des poèmes orphiques 3.62.8) (cf. *OF* 301). Cf. Soph., *Ant.* 55-56.

[121] Cf. Quandt, *OH,* p. 43* (qui recense ce type de répétitions).

Dans ces cas, il convient d'éviter toute tentation d'"amélioration" éditoriale, car les répétitions sont pleinement justifiées.

Les répétitions de sons, les jeux sur le sens des mots et les recherches d'étymologies divines sont courantes dans la littérature antique. C'est par exemple une des préoccupations des Stoïciens qui y consacrent des ouvrages. Cependant, dans les *Hymnes orphiques*, ce type de spéculations a une fonction particulière: elles visent à une meilleure compréhension de la nature du divin. Les recherches sur les sons et leurs sens mettent aussi en lumière des spécificités orphiques, comme la triple naissance de Dionysos, la confusion des générations divines, et d'autres encore. Dans les *Hymnes orphiques* ces jeux phoniques sont particulièrement importants, car ils créent un lien entre des éléments syntaxiquement dissociés. Comme ils apparaissent rarement de manière isolée, il convient de les étudier ensemble. En outre, ils sont en partie dissimulés dans le texte sous forme d'énigme que seule une personne avertie peut comprendre. À titre d'exemple, le rapprochement de δαίμων et de δαήμων n'est pas immédiatement perceptible. Grâce à ce type de procédés, il est possible d'exprimer l'inexprimable, sans pour autant révéler de secrets.

4 *Raison d'être de ces procédés*

La recherche d'harmonie phonique se retrouve sans cesse dans les *Hymnes orphiques*, ce qui atteste une recherche de variété et d'effets littéraires, malgré la simplicité syntaxique de ces textes. Les répétitions de sons ont tout d'abord un but esthétique. Elles visent le plaisir du dieu, comme l'indique le contenu de plusieurs demandes finales qui expriment la recherche du contentement divin[122]. Les répétitions de sons confèrent au texte un caractère musical, voire éventuellement incantatoire[123]. Dans les Papyrus magiques ces procédés abondent. Dans l'hymne à Séléné par exemple:

> Ἄρτε|μι, Περσεφόνη, ἐλαφηβόλε, νυκτο||φάνεια,
> τρίκτυπε, τρίφθογγε, | τρικάρανε, τριώνυμε Σελήνη, |
> θρινακία, τριπρόσωπε, τριαύχε|νε καὶ τριοδῖτι,
> ἣ τρισσοῖς ταλά|ροισιν ἔχεις φλογὸς ‹ἀκ›άματον πῦρ ||
> καὶ τριόδων μεδέεις τρισσῶν δ|εκάδων τε ἀνάσσεις. [124]

---

[122] Sur la χάρις, cf. Danielewicz, *Morfologia hymnu*, p. 69; Race, "Rhetoric and form in Greek hymns", pp. 8-10; Calame, "*Hymn. Hom.*", pp. 10-11; Furley, "Greek Hymns", p. 45.

[123] Cf. Wünsch, "Hymnos", 143-144; Richardson, *Demeter*, p. 61; Montanari, p. 215; Devlin, *The Hymn*, p. 142.

[124] *PGM* 4.2818-2827; cf. appendice 3.

La divinité Séléné, Artémis, Perséphone est évoquée avec de nombreuses épithètes qui se réfèrent à ce qu'elle est triple[125]. Cette insistance sur la triplicité de la déesse est bien entendu porteuse de sens. Les textes magiques contiennent des formules constituées de mots mêlés à des sons, ou simplement de sons:

> "οισπαη Ἰάω | ουεα Σεμεσιλάμ, αηοι υἱός, χολουε |
> ἀρααραχαραρα ἠφθισίκηρε ωηευ||αιη ωιαι εαη εαη ωεα βορκα· |
> βορκα φριξ ριξ ωρζα ζιχ μαρθαι ουθιν | λιλιλιλαμ λιλιλιλωου
> ααααααα ωωωωωωω μουαμεχ, ὑγροπεριβόλε, αηω ωηα ηωα."|[126]

Ces passages sont assez différents des *Hymnes,* mais ils montrent la valeur qui est attribuée à la répétition de sons.

Dans les *Hymnes orphiques,* ces jeux sonores ont aussi un rapport avec le sens des mots, comme le montrent les jeux étymologiques sur les noms divins. Il s'agit d'explorer le sens du nom et par là de mieux le comprendre. Deux questions se posent: quelle valeur est attribuée aux noms des dieux ou à telle épiclèse? Quelle est la signification de l'accumulation des qualifications dans les *Hymnes orphiques* ?

Comme nous venons de le voir, la sonorité des noms divins est importante. Une parenté profonde et essentielle unit, par exemple, Héra à l'air. Platon s'exprime à ce sujet en ces termes:

> ΣΩ. Τί οὖν; εἴ τις αὐτὸ τοῦτο μιμεῖσθαι δύναιτο ἑκάστου,
> τὴν οὐσίαν, γράμμασί τε καί συλλαβαῖς, ἆρ᾽ οὐκ ἂν δηλοῖ
> ἕκαστον ὃ ἔστιν; ἢ οὔ;
> ΕΡΜ. Πάνυ μὲν οὖν.[127]

D'autre part, l'expérience répétée enseigne quelles dénominations ont une efficacité rituelle[128]. Trouver le nom juste est donc capital. Dans les *Hymnes orphiques*, le nom semble avoir une certaine puissance[129]. La question subséquente est donc de déterminer la nature des noms qui sont opératoires au niveau de telle cité: sont-ils humains ou divins? Dans les poèmes homériques, il est clairement dit que le langage humain se distingue du langage divin. Ainsi les hommes parlent du "Scamandre" et les dieux, du "Xanthe" (Hom., *Il.* 20.74)[130]. On peut se demander comment le poète connaît le terme divin[131]. Il n'est pas dit que l'intelligence humaine ne pouvait appréhender le nom divin. Des personnages particulièrement inspirés conservent, après les temps homériques, cette faculté de traduire certains mots en langue divine. Phérécyde dit que les dieux désignent la table du nom de θυωρός[132]. Socrate, lorsqu'il fournit ses étymologies divines, ne se situe pas explicitement au niveau du langage divin[133], mais il s'exprime dans un état d'inspiration[134]. Les Homérides semblent connaître, selon Platon, le nom véritable des dieux[135]. Orphée nomme l'eau βέδυ, selon Clément qui ne précise pas s'il s'agit de langage divin[136]. L'oracle de Dodone ordonnait, par ailleurs, de sacrifier à Achéloos, ce qui selon Éphore serait une manière de désigner l'eau[137]. Orphée aurait distingué langage divin et langage humain en ce qui concerne le nom de la lune[138]. La tradition d'une langue divine s'est donc prolongée après Homère: elle est notamment liée au nom d'Orphée.

---

[125] En fait, Séléné est aussi appelée avec d'autres noms comme celui d'Hécate, mais elle reste triple, comme dans les représentations d'Hécate (τριπρόσωπε 4.2786-2787). Dans cet hymne, ses noms sont souvent groupés par trois, Κλωθὼ καὶ Λάχεσις ἠδ᾽ Ἄτροπος εἶ, τρικάρανε (4.2797) Περσεφόνη τε Μέγαιρα καὶ Ἀλληκτώ, | πολύμορφε, (4.2798-2799); τοὔνεκά σε κλήιζουσι || Ἑκάτην, πολώνυμε, Μήνην, | ἀέρα μὲν τέμνουσαν, ἅτ᾽ Ἄρτεμιν | ἰοχέαιραν (4.2815-2817).

[126] *PGM* 13.934-940.

[127] Pl., *Cra.* 423e-424a [Burnet].

[128] Borgeaud, "Nommer les dieux", p. 27.

[129] L'idée que les noms ont un pouvoir ne serait pas une préoccupation importante de la religion à l'époque classique, mais le résultat d'un syncrétisme tardif. S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion* (Oxford 1997), pp. 102 ss. Pour une vue qui concorde mieux avec mes opinions, cf. Graf, *La magie*, pp. 244 ss. sur les noms dans la magie et le pouvoir de contrainte que ces noms étaient censés octroyer.

---

[130] Hom., *Il.* 1.403-404; 2. 813-814; 14. 290-291; Hom., *Od.* 10.305; 12.61 (passages dans lesquels des noms divins sont donnés). Pl., *Cra.* 392b ss., où il est question des noms Scamandrios et Astyanax. Hopfner, *Offenbarungszauber,* vol.i, § 680 ss., pp. 411 ss.; M.L. West, *Hesiod,* Theogony (Oxford 1966), ad Hes., *Theog.* 831, pp. 386-388; M.W. Edwards, in G.S. Kirk (éd.) *The* Iliad*: a Commentary* (Cambridge 1991) ad Hom., *Il.* 20.74, pp. 297-298; F. Bader, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indo-européens* (Pise 1989); Bernabé, "La etimología de nombres divinos en los órficos", pp. 25-54; F. Bader, *Anagrammes et allitérations* (Paris Louvain 1993), pp. 25 ss.; Borgeaud, "Nommer les dieux", pp. 19-36.

[131] Le scholiaste se pose la même question et y répond. Schol. ad Hom., *Il.* 20.74, vol. v, p. 18 [Erbse]. Cf. aussi Schol. ad Hom., *Il.* 2.813-814, vol. i, p. 340 [Erbse]; Eust., ad Hom., *Il.* 1.403-404; 124.24 ss. vol. i, pp. 191-192 [van der Valk].

[132] Pherecyd. DK 7 B 12.

[133] Borgeaud, "Nommer les dieux", p. 27.

[134] Cf. la remarque d'Hermogène, Pl., *Cra.* 396d.

[135] Pl., *Phdr.* 252b.

[136] Clem. Al., *Strom.* 5.8.46-47 (cf. *OF* 219). Ce mot phrygien apparaît dans un fragment comique, où il désigne l'air, Philyllius *PCG* vol. vii, fr. 19 [Kassel Austin]. Ce serait également l'interprétation de Néanthe de Cyzique, Neanthes von Kyzikos, *FGrH* 84 fr. 36. Ce mot n'a apparemment pas de rapport avec l'eau, I.M. Diakonoff et V.P. Neroznak, *Phrygian, s.v.* "bedu" (New York 1985). Selon Apollodore de Corcyre, le devin Branchos préludait à un hymne et le peuple répondait: βέδυ, ζάψ, χθώμ, πλῆκτρον, σφίγξ · κναξζβίχ, θύπτης, φλεγμό, δρώψ. Clem. Al., *Strom.* 5.8.48. Bernabé recense le matériel orphique concernant le langage des dieux et les étymologies divines: Bernabé, "La etimología de nombres divinos en los órficos", pp. 39-54.

[137] Ephoros, *FGrH* 70 fr. 20; Macrob., *Sat.* 5.18.8; *OF* 344; cf. Derveni col.19.

Il y a sans doute un lien entre la connaissance de la langue divine et celle des noms des dieux. Les dieux aiment en effet à être nommés comme le dit Platon:

> ὥσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὔχεσθαι, οἵτινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι.[139]

Ce n'est peut-être pas le véritable nom du dieu dont il est fait usage, mais c'est le nom que les humains peuvent et doivent utiliser, puisqu'il s'est révélé efficace[140].

Jamblique affirme que les noms des dieux leur sont co-naturels (συγγενές)[141]. D'autre part, les énumérations des différents noms et épithètes de la divinité évoquent une idée courante dans les Papyrus magiques, celle du nom véritable ou caché du dieu[142]:

> ὀνόματά σοι ἐν οὐρανῶι· | "Λαμφθεν Οὐωθι : Ο[ὐ]ασθεν Οὐωθι: Ὀαμενώθ: Ἐνθομουχ:" | ταῦτά εἰσιν τὰ ἐν ταῖ‹ς› δʹ γωνίαις τοῦ οὐρανοῦ ‹ὀνόματα›. . . οἶδά σου καὶ τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα· "φαρναθαρ | βαραχήλ : Χθα" ταῦτά σοί ἐστιν τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα.[143]

Ce nom est qualifié de différentes façons:

> τὸν εἰδότα μού σον τὸ ἀλη||θινὸν ὄνομα καὶ αὐθεντικὸν ὄνομα.[144]
> ὕμνησά σου | τὸ αὐθεντικὸν ὄνομα καὶ ἅγιον, κύριε . . . [145]
> οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα καὶ ἄρρητον (ἐν ἀν|θρώπου στόματι λαληθῆναι οὐ δύναται).[146]

Un autre passage montre que le dieu aime à être nommé par son vrai nom:

---

[138] Procl., *In Ti.* ad 32b, vol. ii, 154a, p. 48 [Diehl] (cf. *OF 91*).

[139] Pl., *Cra.* 400e [Burnet].

[140] Borgeaud, "Nommer les dieux", p. 26.

[141] Iambl., *Myst.* 7.4; Graf, *La magie*, p. 245.

[142] Sur le nom véritable du dieu et le plaisir que les dieux éprouvent à être nommés, cf. Ausfeld, "De Graecorum precationibus quaestiones", pp. 519-520; Norden, *Agnostos Theos*, p. 146; Meyer, "Die Verwendung der Nominalkomposition", pp. 48-49; Laager, "Epiklesis", 581-582; Race, "Rhetoric and form in Greek hymns", p. 10; Graf, *La magie*, pp. 244-249.

[143] *PGM* 8.6-8 et 21-22.

[144] *PGM* 13.621-622.

[145] *PGM* 13.637-638.

[146] *PGM* 13.763-764.

> ἐπικαλοῦμαι σου τὰ ἱερὰ || καὶ μεγάλα καὶ κρυπτὰ ὀνόματα, | οἷς
> χαίρεις ἀκούων.[147]

Dans les Papyrus magiques, le pouvoir que donne la connaissance du nom et de sa signification est illustré par cette phrase:

> εἴρηκά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ σύμβολα | τοῦ ὀνόματος, ἵνα
> μοι ἐπακούσῃς, ὅτι σοι | ἐπεύχομαι . . . [148]

Dans les Papyrus magiques, le nom semble aller au-delà du plan humain et se rapprocher des véritables noms divins. Si rien de tel n'est expressément dit dans les *Hymnes orphiques,* l'harmonie phonique des noms et l'efficacité qui leur est attachée ont, au minimum, une efficacité rituelle. D'ailleurs, l'idée de la recherche d'une efficacité de la prière est énoncée dès le début des *Hymnes orphiques*:

> Μάνθανε δή, Μουσαῖε, θυηπολίην περὶ σέμνην
> εὐχήν, ἣ δή τοι προφερεστέρη ἐστὶν ἁπασέων. (pr. 1-2)

Cette recherche d'efficacité se fait par le choix des mots justes, mais aussi de l'ordre des mots qui est le plus approprié au plaisir du dieu.

Le choix de l'épithète appropriée est important dans l'hymne. Une inscription de Didymes donne une réponse oraculaire qui va jusqu'à préciser les épithètes à employer pour inaugurer un autel de Σώτιρα Κόρη:

> θεὸς ἔχρησεν |
> Σώτιραν κλῄζωμεν ὑπ' εὐιέροι|σι βοαῖσι
> Μίλιχον ἀντιαίειν αἰ|εὶ σὺν μητέρι Δηοῖ.[149]

Le dieu doit être évoqué avec les mots justes, qui conviennent à l'occasion et à ce qui lui est demandé[150]. Une scholie de l'*Iliade* relève que le choix de l'épithète est important selon la prière qui est faite:

> οἰκείως δὲ τοῖς παθήμασι οἱ εὐχόμενοι τοῖς θεοῖς τα ἐπίθετα ποιοῦνται· καὶ νῦν μὲν ὁ καταπονούμενος "Ἀτρυτώνην", ἡ δὲ † ἑκάτη † εὐχομένη τὴν Ἴλιον σώιζεσθαι ἐπικαλεῖται τὴν "ἐρυσίπολιν", οἱ δὲ τὴν λείαν λαβόντες ἀνατιθέασιν τῇ "ληΐτιδι".[151]

---

[147] *PGM* 4.1610-1612. Cf. Ausfeld, "De Graecorum precationibus quaestiones", pp. 519-520.

[148] *PGM* 7.787-788.

[149] A. Rehm, *Die Inschriften [von] Didyma* (Berlin 1958), n° 504 (époque dioclétienne selon Rehm); cf. aussi L. Robert, "Rehm, *Inschriften von Didyma*", *Gnomon* (1959), p. 670 = *OMS* vol. iii, p. 1635.

[150] Cf. Ausfeld, "De Graecorum precationibus quaestiones", pp. 520-521; Norden, *Agnostos Theos*, pp. 146; Laager, "Epiklesis", 578; Bremer, "Greek hymns", pp. 194-195; Burkert, "Hymnen", p. 14; Furley, "Greek Hymns", p. 35.

[151] Schol. ad Hom., *Il.* 5.118 [Erbse]; cf. Ausfeld, "De Graecorum precationibus quaestiones", p. 518.

Il arrive que des hymnes, autres que les *Hymnes orphiques*, de peur de ne pas réussir à trouver le nom juste et qui plaît au dieu, recourent à des formules vagues et englobantes du type “quelle que soit la forme” ou “quel que soit le nom qui te plaît”[152]. Il n’y a nulle trace de ce type d’expressions dans les *Hymnes orphiques*. En revanche, la divinité “possède de nombreux noms”, elle est πολυώνυμος, elle “revêt différentes formes”, πολύμορφος[153]. Ces épithètes, qui sont fréquentes dans les *Hymnes orphiques*, expriment une volonté de couvrir le champ lexical, ainsi que les diverses manifestations de la divinité, comme les expressions englobantes évoquées ci-dessus[154].

Les *Hymnes orphiques* ne visent pas seulement à trouver le mot le plus adéquat. Une attention à l’ensemble du poème et à son harmonie est aussi recherchée, comme le prouvent les jeux de sonorités. La deuxième question évoquée plus haut se pose dès lors: pourquoi les noms, les épiclèses et les descriptions du dieu sont-ils accumulés? La première possibilité serait que l’ensemble de l’énumération fournisse au moins un terme qui convienne à la divinité. Cette réponse s’oppose cependant à tout ce qui a été dit de la cohérence entre chacun des hymnes, pris en soi, et l’ensemble du corpus, ainsi que de la recherche d’un poème plaisant du point de vue du sens et de la forme. Si cette hypothèse était fondée, la mise en hexamètres n’aurait pas été nécessaire: une simple liste aurait suffi.

Si l’ordre des mots est certainement un souci majeur, il semble que les énumérations visent aussi une certaine exhaustivité[155]. Cette aspiration s’exprime de diverses manières dans les Hymnes. Hécate est dite: οὐρανίαν χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν (1.2) et les Nymphes φαινόμεναι, ἀφανεῖς (51.7). Elle est aussi présente dans les énumérations d’épithètes divines.

L’idée de nommer les différentes parties afin d’être absolument sûr d’englober le tout se retrouve dans certaines imprécations:

---

[152] NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 149; BUNDY, “Kallimachos’ Hymn to Apollo”, p. 49; BREMER, “Greek hymns”, p. 195.

[153] Πολυώνυμος 2.1 (Prothyraia) ; 10.13 (Physis), etc.; πολύμορφος 56.3 (Adonis); 84.6 (Hestia), etc.; AUBRIOT-SÉVIN, *Prière*, p. 161, n. 132; p. 254, n. 188.

[154] AUSFELD, “De Graecorum precationibus quaestiones”, p. 520; MEYER, “Die Verwendung der Nominalkomposition”, p. 53; KEYSSNER, *Hymnus*, pp. 45-48; HOPFNER, “Hekate”, p. 169; HOPFNER, *Offenbarungszauber*, vol. i, § 684, p. 414; BUNDY, “Kallimachos’ Hymn to Apollo”, p. 49; MAC MULLEN, *Paganism*, pp. 86-92; RUDHARDT, “*OH*”, pp. 272-274.

[155] BUNDY, “Kallimachos’ Hymn to Apollo”, p. 49; DANIELEWICZ, *Morfologia hymnu*, pp. 70 s.

. . . .] λ λ λ [. . . . .
. . . .]ιθος μασθὸν[. . . .
[πνεύμ]ονας καρδίαν ἧπαρ[. .
. .]ἰσχία ῥάχιν κοιλίαν[. . .
. .]αἰδοῖον μηροὺς πρωκτὸν
. . . . .]κνήμας πτέρνα[ς] . . . .
. . .]ους ἄκρα ποδῶν δακτύλους
. . . .]ς καὶ εἴ τι λ[οιπὸν] τῶν μερ[ῶ]ν
[ἔσ]ται τοῦ σώματος ὅλ[ο]υ τοὺς
. . .]ειι̣ ον[. . . . .
. . .]οη[. . . . .][156]

L'image du corps tout entier se forme petit à petit. L'angoisse que quelque membre ne soit oublié est manifeste dans le εἴ τι λ[οιπὸν] τῶν μερ[ῶ]ν ἔσται τοῦ σώματος ὅλ[ο]υ. Les Hymnes, en énumérant divers aspects de la divinité, visent aussi à reconstituer un tout ordonné. Le souci d'englober se retrouve également dans les Papyrus magiques, lorsque toutes les voyelles sont énumérées:

> ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε, ἅγιε, | πολυύμνητε, μεγαλότιμε, κοσμοκράτωρ, | Σάραπι, ἐπίβλεψόν μου τῆι γενέσει καὶ μὴ ἀπο|στρφῆις με, ἐμὲ τὸν δεῖνα, ὃν ἡ δεῖνα τὸν εἰδότα σουτὸ ἀλη||θινὸν ὄνομα καὶ αὐθεντικὸν ὄνομα· ʻωαωηω ωεοη | ιαω ιιιααω θηθου θη ααθω αθηρουω ρ αμια|θαρ μιγαρνα· χφουρι ιυευηοωαεη α· εε ηηη | ιιι οοοοο υυυυυυ ωωωωωωω Σεμεσιλάμμψ | αεηιουω· ηωουε λινουχα νουχα Ἀρσάμοσι || ισνορσαμ· οθαμαρμιμ· αχυχ χαμμω.' | ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε ᾠιδικῶι ὕμνωι ὑμνῶ σου | τὸ ἅγιον κρ‹ά›τος· ʻαεηιουωωω.' | ἐπίθυε λέγων· | ʻηιουω· ιουω· ουω· υω· ω· α εε ηηη· ιιι || οοοοο υυυυυυ ωωωωωωω· ωηωαωαω | οοουο ιιιιαω ιιυυυοαηα·υο.'[157]

Un pouvoir est attribué à la combinaison de toutes les voyelles, αεηιουω. Les voyelles sont parfois assemblées en groupes progressifs ou dégressifs:

> αεηιουωωω . . . ιουω· ιουω· ουω· υω· ω· ου α εε ηηη· ιιι || οοοοο υυυυυυ ωωωωωωω.[158]

Le développement recourt assez peu aux formules, même si certains qualificatifs comme ἁγνός, ἄναξ, βασιλεύς, βασίλεια, δαίμων, ἱερός ou μέγας reviennent fréquemment[159]. Une recherche de caractérisation du dieu est évidente et se traduit notamment dans l'emploi d'adjectifs composés qui sont souvent des *hapax legomena.* Mais le simple souci d'être exhaustif ne rend pas compte de tous les aspects des *Hymnes.*

---

[156] A. AUDOLLENT, *Defixionum Tabellae* (Paris 1904), n° 42 B; cf., H. S. VERSNEL, "καὶ εἴ τι λ[οιπὸν] τῶν μερ[ῶ]ν [ἔσ]ται τοῦ σώματος ὅλ[ο]υ[. . (. . . and any other part of the entire body there may be. . .). An Essay on Anatomical Curses", in *Ansichten griechischer Rituale,* pp. 217-267.

[157] *PGM* 13.619-634.

[158] *PGM* 13.632-633.

Une dernière explication peut être avancée. Elle n'est d'ailleurs pas exclusive. Les *Hymnes orphiques* aspirent à une grande précision: dans le lieu précis, le dieu sollicité est, par exemple, Παιάν, Τιτυοκτόνε, Φοῖβε, Λυκωρεῦ . . . , "bienheureux Paian, meurtrier de Tityos, Phoibos du Lycorée . . ." (34.1). Cette précision est une manière de se singulariser, de se définir par rapport aux autres, de signifier que le dieu invoqué n'est pas celui qui est habituellement honoré. Le souci de la précision correspond bien au fait que dans un lieu précis, un dieu doit être invoqué d'une certaine manière, à l'exclusion de toute autre. D'autre part, pour le groupe religieux, c'est une manière de se distinguer du reste de la communauté.

5 *Conclusion*

Le développement, qui est la partie la plus longue de l'hymne, en forme la partie centrale. Les mots ne s'y succèdent pas fortuitement et contiennent peu de formules. Quelques épithètes courantes se retrouvent d'un hymne à l'autre, mais, de manière générale, le choix des mots est significatif. Il constitue la partie à la fois caractéristique et originale des *Hymnes orphiques.* Les développements comportent de nombreux jeux phoniques dont les fonctions sont diverses. Tout d'abord, la répétition d'un son peut attirer l'attention sur un mot fondamental comme le tout ou le chiffre trois. Les jeux de mots peuvent aussi livrer une explication étymologique et ontologique relative à la divinité. Il me semble en effet plus fondamental de souligner le rapprochement que les anciens percevaient entre le son et la signification du nom divin, plutôt que l'étymologie que les linguistes modernes lui attribuent. Il convient également de noter que les *Hymnes orphiques* démontrent un intérêt orphique pour les étymologies divines, ce qui n'est pas évident à la lecture des fragments conservés sous le nom d'Orphée. La recherche de la signification des noms des dieux s'apparente à une autre tradition: celle de l'existence d'une langue divine. Orphée est un des personnages inspirés à qui cette connaissance linguistique est attribuée.

Un autre aspect fascinant des développements est le parallélisme entre le choix des formules littéraires et les croyances du groupe. L'asyndète, qui caractérise ce texte, s'oppose à une recherche d'unité, reflétée dans les répétitions de sons qui produisent un effet d'ensemble à la fois musical et incantatoire. De manière similaire, les expressions polaires expriment le divin au moyen d'oppositions souvent irréductibles. Ces figures, comme les assimilations de dieux, qui seront étudiées dans le troisième chapitre, rendent compte de l'unité divine au sein d'une complexité de manifestations. Ces recherches sur les sons apparaissent rarement de manière isolée, mais se combinent. Il est donc fondamental de ne pas se laisser enfermer dans des notions trop restrictives et de les envisager dans leur complexité. De manière générale, les *Hymnes orphiques* révèlent une tension entre la recherche du mot juste et celle qui vise à l'exhaustivité, à l'harmonie du tout, susceptible de charmer la divinité.

---

[159] Ceci a été reproché aux *Hymnes orphiques*; cf. par exemple, LOBECK, *Aglaophamus*, p. 986; HARRISON, *Prolegomena*, p. 625; MAC MULLEN, *Paganism*, p. 16.

iii *Le corpus des* Hymnes orphiques

Après une étude des parties qui composent l'hymne, cette section vise à envisager les hymnes comme un tout cohérent. Pour commencer, les *Hymnes orphiques* contiennent un certain nombre de passages où il est question d'hymnes, ainsi que des références au texte dans son ensemble. Une deuxième section portera sur la fonction de ces poèmes. Les *Hymnes orphiques* seront d'abord comparés à d'autres textes, puis il sera question de la tradition, remontant à l'époque classique, qui attribue la composition d'hymnes à Orphée et voit en lui l'auteur des *Hymnes orphiques*. Enfin, la dernière partie situe ce texte dans le cadre de la rhétorique ancienne.

A *Allusions internes aux* Hymnes *et référence à l'ensemble*

1 *Allusions à des hymnes*

Dans quelques cas, les *Hymnes orphiques* se réfèrent explicitement à des hymnes. Ces derniers sont étroitement associés à Dionysos, la divinité centrale du corpus. Un Bacchos Amphiétès, un Dionysos chthonien, séjourne auprès de Perséphone. Après une période de deux ans, il se met à chanter un hymne avec ses nourrices:

> ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱεροῖσι δόμοισιν ἰαύων
> κοιμίζει τριετῆρα χρόνον, Βακχήιον ἁγνόν.
> αὐτὸς δ' ἡνίκα τὸν τριετῆ πάλι κῶμον ἐγείρηι,
> εἰς ὕμνον τρέπεται σὺν ἐυζώνοισι τιθήναις
> εὐνάζων κινῶν τε χρόνους ἐνὶ κυκλάσιν ὥραις. (53.3-7)[160]

---

[160] Le ms. ϕ contient le vers 7 suivant: εὐάζων κινῶν τε χορούς. Selon Quandt, ce serait une fausse conjecture qui a été engendrée par la confusion entre εὐνάζων et εὐάζων. Cf. QUANDT, *OH*, p. 23*.

Dans les *Hymnes orphiques*, la présence de Dionysos dans l'Hadès est fondamentale: elle est liée aux mystères du groupe qui utilisait les *Hymnes*. D'autre part, il n'est pas toujours certain que les informations contenues dans divers hymnes se réfèrent au même moment mythique ou à la même version du mythe.

La présence de Dionysos auprès de Perséphone est évoquée quelquefois. Dans l'hymne à Liknitès, Dionysos enfant est amené chez cette déesse conformément au vœu de Zeus:

καὶ βουλαῖσι Διὸς πρὸς ἀγαυὴν Φερσεφόνειαν
ἀχθεὶς ἐξετράφης φόβος ἀθανάτοισι θεοῖσιν. (46.6-7)

Les Néréides sont les premières à avoir révélé les vénérables mystères de Bacchos et de Perséphone:

ὑμεῖς γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν
εὐιέρου Βάκχοιο καὶ ἁγνῆς Φερσεφονείης,
Καλλιόπηι σὺν μητρὶ καὶ Ἀπόλλωνι ἄνακτι. (24.10-12 Néréides)

Sémélé, la mère de Dionysos, a obtenu une part d'honneurs auprès de Perséphone:

ἀθανάτη τε‹υ›χθεῖσα Διὸς βουλαῖς Κρονίοιο
τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγαυῆς Περσεφονείης
ἐν θνητοῖσι βροτοῖσιν ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας,
ἡνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν
εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ' ἁγνά. (44.5-9 Sémélé)

De ce passage, nous pouvons conclure que des mystères et des rituels en rapport avec la naissance de Dionysos étaient pratiqués.

Dionysos est aussi lié à une période temporelle, comme l'indiquent les épithètes ἀμφιετής (53.1 Amphiétès), ἀμφιέτηρος (52.10 Triétérique), τριετήρ (53.4 Amphiétès), τριετηρίς (44.7 Sémélé; 52.8 Triétérique; 54.3), τριετής (30.5 Dionysos; 53.5 Amphiétès). Ces noms sont suffisamment importants pour qu'ils soient, dans deux cas (les hymnes 52 et 53), les qualificatifs de Dionysos à qui l'hymne entier est adressé. D'autre part, Dionysos-Eubouleus, qui est qualifié de "nocturne", νυκτέρι', Εὐβουλεῦ (52.4 Triétérique), est un fils de Zeus et de Perséphone:

ἣν Ζεὺς ἀρρήτοισι γοναῖς τεκνώσατο κούρην,
μῆτερ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος, (29.7-8 Perséphone)

Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης
ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς, ἄμβροτε δαῖμον. (30.6-7 Dionysos)

Sa conception incestueuse est liée à un secret comme l'indique le mot ἄρρητος (29.8; 30.8). Après une période de sommeil auprès de Perséphone, Dionysos célèbre son réveil en compagnie de ses nourrices; à cette occasion un hymne est chanté. Les nourrices de -Dionysos et Silène jouent un rôle important dans les mystères de ce dieu[161].

À deux reprises, un mystère commun à tous les dieux est mentionné dans un hymne adressé à Dionysos (53.9 Amphiétès; 54.7 Silène, Satyre, Bacchantes). Il se peut que ces mystères aient un rapport avec les fêtes triétériques; mais dans ce cas, il faudrait expliquer pourquoi Léto est aussi conviée à ce mystère commun à tous les dieux (35.7)[162].

Le contexte qui entoure le sixième vers de l'hymne à Amphiétès n'est donc pas absolument clair. Il semble que cet hymne soit chanté par un groupe, Dionysos et ses nourrices. Dans ce cas, Dionysos, à la tête de son cortège, serait une sorte de coryphée. Il serait alors à la fois le destinataire d'un hymne et son exécutant[163].

À Chypre, des jeunes filles et des nymphes célèbrent Aphrodite et Adonis par des hymnes (55.25-26 Aphrodite). Dans les *Hymnes orphiques,* les liens qui unissent Aphrodite et Adonis sont en outre soulignés: les hymnes destinés à ces deux dieux sont placés côte à côte. De plus, ces deux hymnes contiennent des références réciproques: l'hymne de Chypre est adressé aux deux dieux (55.24-26) et Adonis est décrit comme le "doux rejeton de Cypris", Κύπριδος γλυκερὸν θάλος (56.8). Le lien d'Aphrodite avec l'hymne est aussi présent dans l'adjectif πολύυμνος, qui apparaît dans le premier vers de l'hymne à Aphrodite (55.1). "L'émulation aux nombreux hymnes", ζῆλόν τ' ἐρατὸν πολύυμνον (76.12 Muses), est la seule autre occurrence de ce mot dans les *Hymnes orphiques*.

---

[161] Dionysos en compagnie de ses nourrices: 30.9 Dionysos; 42.10 Misé; 53.6 Amphiétès; 54.5 Silène, Satyre, Bacchantes. Nourrices de Dionysos: 49.1 Hipta (qui glorifie les chœurs d'Iacchos 49.3); 51.3 Nymphes. Silène a nourri Dionysos, 54.1 (à la tête du thiase 54.4; révèle les mystères 54.10).

[162] Parallèles épigraphiques, Quandt, *De Baccho*, pp. 120 ss; 169; 203; 207; 262; Sur la signification de ἀμφιετής, τριετήρ ("refer evidently to the biennal period of the orgia", Nilsson, *Dionysiac Mysteries,* p. 40, n. 11; sur le liknon, Nilsson, *Dionysiac Mysteries,* pp. 21 ss.; sur Dionysos Liknites, Nilsson, *Dionysiac Mysteries,* pp. 38 ss. Sur Dionysos aux enfers, Dionysos Liknitès, Dionysos Triétérique, cf. Moret, "Les départs des Enfers", pp. 302-304.

[163] De manière analogue, les dieux sont parfois représentés versant des libations ou brûlant des fumigations, cf. E. Simon, *Opfernde Götter* (Berlin 1953), *passim*; E. Simon, "Archäologisches zu Spende und Gebet in Griechenland und Rom", in *Ansichten griechischer Rituale*, pp. 126-142. Si l'on retient cette interprétation, il vaut mieux conserver le texte des manuscrits pour le vers 53.7. Sur Dionysos initié, C. Bérard, "Art alexandrin et mystères dionysiaques. Le vase "bachique" d'Avenches", *Bulletin de l'association pro aventico* 19 (1967), pp. 69 ss.; Roux, *Eur.,* Bacch., vol. ii, ad Eur., *Bacch.* 466, p. 410; C. Bérard, *Anodoi* (Bibliotheca Helvetica Romana 13) (Rome 1974), p. 104; Detienne, "Déviance", p. 57.

Deux autres vers évoquent l'idée d'hymnes. Πολύμνια, Polymnie, qui est parfois désignée comme mère d'Orphée, apparaît dans l'énumération des Muses (76.9 Muses)[164]; cependant les *Hymnes orphiques* désignent Calliope comme mère d'Orphée (24.12 Néréides; 76.10 Muses). L'adjectif ὑμνοδότειρα qualifie la Nuit dans les manuscrits. Cette leçon est corrigée par le Par. 2763 (= e) qui contient ὑπνοδότειρα[165]. Une faute de transmission portant sur une seule lettre (μ ou π) s'explique aisément. Comme l'idée du sommeil convient bien dans ce passage, il est préférable d'adopter ὑπνοδότειρα.

Les *Hymnes orphiques* contiennent quelques références à des hymnes, mais dans un seul cas, dans le cadre des hymnes à Dionysos, il s'agit peut-être d'un hymne qui a un rapport direct avec les cérémonies du groupe qui utilisait les *Hymnes.*

2 *Passages envisageant les hymnes comme un tout*

Les dieux sont parfois invités à recevoir favorablement l'offrande ou la prière. Thanatos, par exemple, est supplié au moyen de sacrifices et de prières, θυσίαισ‹ι› καὶ εὐχωλαῖς λιτανεύων (87.11). Les termes de sacrifices et de prières peuvent désigner l'offrande de *manna*, citée dans le titre, et l'hymne lui-même. La Mère des dieux est aussi invitée à venir par des prières (27.2) qui désignent sans doute l'hymne lui-même.

Un passage éclaire l'interdépendance profonde qui existe entre l'offrande de l'hymne et l'offrande d'une fumigation ou d'une libation[166]. Les Moires sont priées de prêter oreille aux pieuses libations et aux prières:

> Μοῖραι, ἀκούσατ' ἐμῶν ὁσίων λοιβῶν τε καὶ εὐχῶν. (59.19).

Le lien entre hymne et libation est d'autant plus frappant que le mot "libations" précède le mot "prières", juste après le verbe. L'on pourrait simplement comprendre ce vers comme "écoutez mes prières, accompagnées de libations", mais le lien entre les deux subsiste. L'idée de comparer la prière avec l'écoulement d'une libation et l'interdépendance des deux trouvent des parallèles[167]. Enfin, le prologue et probablement l'ensemble des *Hymnes orphiques* sont appelés une prière au début du texte (pr. 2)[168].

---

[164] *OF* T 5; 24-26.

[165] 3.7 Nuit. Par. 2763 = e, cf. QUANDT, *OH,* p. 8*.

[166] Cf. BUNDY, "Kallimachos' Hymn to Apollo", p. 53; LAAGER, "Epiklesis", 580. Pour une comparaison entre sacrifice et hymne, Procl., *Abst.* 2.34.

[167] Cf. L. KURKE, "Pouring Prayers: a Formula of IE Sacral Poetry?", *JIES* 17 (1989), pp. 113-125; OBBINK, "Dionysos Poured Out", pp. 65-86; DEVLIN, *The Hymn,* p. 291.

B *Fonctions des poèmes*

Chaque hymne de la collection comprend une offrande et une prière et forme un tout en soi. Il est donc imaginable que ces hymnes aient été parfois utilisés de manière isolée selon les besoins du groupe, un peu à la manière d'un livre de cuisine[169]. En outre, certains hymnes contiennent des formules du type "toi seul...", ce qui montre une certaine autonomie des différents poèmes. Nous avons d'autre part constaté que les *Hymnes* ne se suivent pas dans le désordre, mais selon une certaine logique[170]. Des dieux sont groupés: Léto (35) est placée entre ses deux enfants Apollon (34) et Artémis (36); les hymnes de Sabazios (48) et Hipta (49), Asclépios (67) et Hygie (68) se suivent. Les rapports entre les dieux dans des hymnes qui se suivent sont souvent soulignés. Léto est ainsi dite "ayant enfanté Phoibos et Artémis qui lance des flèches au loin", γειναμένη Φοῖβόν τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν (35.4). Des formules analogues se retrouvent parfois dans des hymnes proches les uns des autres. Les hymnes à Tyché, Démon et Leukothéa comportent un vers qui commence de la même manière au sein du développement:

ἐν σοὶ γὰρ βίοτος θνητῶν παμποίκιλός ἐστιν· (72.6 Tyché)
ἐν σοὶ γὰρ λύπης τε χαρᾶς † κληῖδες ὀχοῦνται. (73.6 Démon)
ἐν σοὶ γὰρ νηῶν πελαγοδρόμος ἄστατος ὁρμή. (74.5 Leukothéa)

Parfois les hymnes qui se suivent commencent leur demande finale avec la même expression:

ἀλλά, μάκαρ, λίτομαί σε κεκραμένον ἡδὺν ἱκάνειν (85.9 Hypnos)
ἀλλά, μάκαρ, λίτομαί σε θεῶν μηνύματα φράζειν. (86.16 Oneiros)

Les Érinyes et les Euménides sont dites "aux boucles ophidiennes", ὀφιοπλόκαμοι, à l'avant-dernier vers des hymnes dans la même position métrique.

ἀλλά, θεαὶ Μοῖραι, ὀφιοπλόκαμοι, πολύμορφοι, (69.16 Érinyes)
νυκτέριαι κοῦραι, ὀφιοπλόκαμοι, φοβερῶπες· (70.10 Euménides)

---

[168] Le manuscrit laurentien 32.45 (= d, Quandt, *OH*, p. 5*) comporte à côté de l'hymne à Hécate la mention θΰηπολ (= θυηπολικόν) en rouge, de la même main que le reste du manuscrit. Ce terme désigne aussi l'ensemble du texte. Cf. Kern, "Hymnologicum", p. 150; Ricciardelli, "Il proemio", pp. 64-65.

[169] Cette image m'a été suggérée par R. Parker.

[170] Cf. APPENDICE 1.

Enfin, les différents hymnes tissent des liens entre eux avec des références directes à des dieux qui ne sont pas destinataires de l'hymne en question, par des rapprochements qui sont faits entre des dieux, comme l'hymne à Tyché qui nomme cette déesse "Artémis" (72.3). Les *Hymnes* relient également différents dieux par le choix d'épithètes rares.

En résumé, les différents hymnes constituent des entités complètes, si bien qu'un usage particulier d'un texte isolé est envisageable, par exemple, le recours à un hymne lors d'une cérémonie spécifique. Cependant, la collection d'hymnes forme un corpus complet et atteste des conceptions religieuses cohérentes.

1 *Autres textes comparables*[171]

L'idée que les *Hymnes orphiques* ne sont pas très originaux est couramment exprimée, même par des auteurs qui connaissent ces textes. Hunsucker, par exemple, affirme plusieurs fois que les *Hymnes* ne représentent pas un genre très original:

> Both phenomena [i. e., expansiveness of praise and the great strings of epithets] find abundant parallels in the prayer-literature of other cultures, . . .
>
> The invocation of numerous gods in close succession is a ritual form of rather wide occurrence in the religions of the world.[172]

Des textes ont déjà été cités en parallèle pour éclairer un aspect ou l'autre des *Hymnes orphiques*. Il s'agit maintenant de comparer, de manière plus complète et globale, certains textes qui sont jugés proches des *Hymnes*, de manière à pouvoir juger de l'originalité des *Hymnes orphiques*.

---

[171] Ne seront envisagés dans cette section que les textes d'une certaine longueur et formant un tout. Il est cependant évident que d'autres textes pourraient être comparés aux *Hymnes orphiques*, comme le papyrus de Derveni, l'hymne orphique à Zeus (*OF* 21; 21a) et certains hymnes épigraphiques ou sur papyrus. Cf. aussi, ROBERT, "Un oracle à Oinoanda", p. 622; HEITSCH, *Dichterfragmente*, vol. i, pp. 155 ss. et vol. ii. L'hymne à Arès transmis avec la collection des *Hymnes homériques* ressemble aux *Hymnes orphiques*: les épithètes qualifiant le dieu y sont juxtaposées. West donne cependant d'excellentes raisons de ne pas l'inclure à notre corpus. M.L. WEST, "The eighth Homeric Hymn and Proclus", *CQ* 64 (1970), p. 300. Sur un poème de Macédonios, cité dans *L'Anthologie Palatine* et qui a des rapports avec certains aspects des *Hymnes orphiques,* cf. WEISS, "Lydiaka und «Patria» um Sardes", pp. 86-88; MORAND, "Orphic gods", p. 177.

[172] HUNSUCKER, *Commentary on the OH*, p. 49 et p. 65. Pour des parallèles antiques, p. 57.

a Anthologie grecque

Deux poèmes anonymes de l’*Anthologie grecque*, qui à première vue ressemblent beaucoup aux *Hymnes,* sont souvent mentionnés comme parallèles[173]. Il s’agit d’hymnes alphabétiques en hexamètre, destinés à Dionysos et à Apollon:

> Μέλπωμεν βασιλῆα φιλεύιον, εἰραφιώτην,
> ἁβροκόμην, ἀγροῖκον, ἀοίδιμον, ἀγλαόμορφον,
> Βοιωτόν, βρόμιον, βακχεύτορα, βοτρυοχαίτην,
> γηθόσυνον, γονόεντα, γιγαντολέτην, γελόωντα,
> Διογενῆ,
> . . .
> ὥριον, ὠμηστήν, ὠρείτροφον, ὠρεσίδουπον.
> μέλπωμεν βασιλῆα φιλεύιον, εἰραφιώτην.[174]
>
> Ὑμνέωμεν Παιᾶνα, μέγαν θεὸν Ἀπόλλωνα,
> ἄμβροτον, ἀγλαόμορφον, ἀκερσεκόμην, ἁβροχαίτην,
> βριθύνοον, βασιλῆα, βελεσσιχαρῆ, βιοδώτην,
> γηθόσυνον, γελόωντα, γιγαντολέτην, γλυκύθυμον,
> Διογενῆ,
> . . .
> ὠκύπον, ὠκυεπῆ, ὠκύσπορον, ὡρεσιδώτην.
> ὑμνέωμεν Παιᾶνα, μέγαν θεὸν Ἀπόλλωνα.[175]

Si l’on compare les épithètes qualifiant Dionysos dans l’hymne de l’*Anthologie grecque* et dans les *Hymnes orphiques,* des ressemblances dans le choix des mots peuvent être observées:

Anthologie grecque	*Hymnes orphiques*
– 3 βοτρυοχαίτην	βοτρυόκοσμος 52.11 Triétérique
– 5 δίγονον	διμάτωρ 50.1 Lysios Lénaios; 52.9 Triétérique
– 6 Εὔιον	30.4 Dionysos; 50.3; 50.8 Lysios Lénaios
– ἐγρεσίκωμην	ἡνίκα τὸν τριετῆ πάλι κῶμον ἐγείρηι 53.5 Amphiétès
– 9 θυρσοφόρον	44.3 Sémélé (qualifie Dionysos)
– 10 ἰραφιώτην	εἰραφιώτης 48.2 Sabazios (qualifie Dionysos)
– 11 κεραόν	κερώς 52.10 Triétérique
– κισσοστέφανον	κισσόβρυος 30.4 Dionysos
– 12 ληναῖον	50.5 Lysios Lénaios; 52.2 Triétérique

---

[173] Dieterich, *Abraxas,* pp. 165-166, n. 2; Hopfner, *Offenbarungszauber,* vol. i, § 684, pp. 414-415; Hunsucker, *Commentary on the OH,* p. 57; Graf, “Prayer”, p. 209, n. 21. Guarducci leur assigne une date à la fin du V^e^ s. ou au début du VI^e^ s. ap. J.-C. M. Guarducci, “Dal gioco letterale alla crittografia mistica”, *ANRW* 16.2 (1978), p. 1747.

[174] *Anth. Pal.* 9.524 [Beckby]; cf. Norden, *Agnostos Theos,* p. 161.

[175] *Anth. Pal.* 9.525 [Beckby].

– 13 μεθυδώτην	47.1 Périkionios
– μυριόμορφον	πολύμορφος 56.3 Adonis (qualifie Eubouleus)
– 14 νυκτέλιον	νυκτερίοις τε χοροῖσιν 49.3 (chœurs d'Iacchos)
– νεβριδόπεπλον	νεβριδοστόλος 52.10 Triétérique
– 16 οὐρεσιφοίτην	52.10 Triétérique
– 19 σκιρτητήν	45.7 Dionysos Bassareus Triétérique
– 20 ταυρωπόν	30.4 Dionysos
– 23 χρυσεομίτρην	μιτρηφόρος 52.4 Triétérique
– 25 ὠμηστήν	ὠμάδιος 30.5 Dionysos; 52.7 Triétérique

Force est de constater que le mètre, le choix des épithètes et la composition du vers ressemblent beaucoup à ceux des *Hymnes orphiques*. Il est cependant difficile de décider si ces poèmes alphabétiques avaient une fonction religieuse ou s'ils étaient de simples jeux d'esprit[176]. Une origine divine est attribuée à l'alphabet grec et de simples séquences alphabétiques étaient offertes dans certains temples[177]. D'autre part, les Papyrus magiques contiennent des formules qui mentionnent successivement toutes les voyelles, ce qui atteste également des croyances liées aux séries de lettres[178]. Dans les poèmes de l'*Anthologie*, les épithètes ne sont cependant pas réunies de manière à donner un sens au vers et à l'ensemble du texte, mais selon le seul ordre alphabétique. Ces poèmes sont donc essentiellement différents des *Hymnes orphiques*, puisque le but de cerner de mieux en mieux le dieu par le biais des mots choisis est absent.

b Nonnos, *Les Dionysiaques*

Certains passages hymniques dans les *Dionysiaques* de Nonnos ont également été comparés aux *Hymnes orphiques*[179]. Je ne citerai que quelques exemples. Au livre 40, Dionysos arrivé à Tyr, adresse une prière à Héraclès-Hélios[180]. Ce texte comporte des ressemblances frappantes avec certains *Hymnes orphiques*. L'hymne commence par une invocation contenant le nom d'Héraclès. Le dieu est ensuite défini dans

---

[176] Abel, *Orphica*, p. 284; Meyer, "Die Verwendung der Nominalkomposition", p. 61 pensent qu'il s'agit de jeux littéraires.

[177] Cf. par exemple, un alphabet retrouvé dans le temple d'Héra à Samos et datant de 660 av. J.-C. Guarducci, *Epigraphica*, vol. i, n° 7, pp. 265-267.

[178] Cf. par ex. *PMG* 3.230. Cf. E. Graf, *RE* 1.1 *s.v.* "Akrostichis"(1893), 1200-1207; G. Knaack, *RE* suppl. 1 *s.v.* "Akrostichis" (1903), 46; A. Bertholet, "Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben", *ADAW* (1949), pp. 1-48; A. Kurfess et T. Klauser, *RLAC* 1 *s.v.* "Akrostichis" (1950), 235-238; M. Guarducci, "Dal gioco letterale alla crittografia mistica", *ANRW* 16.2 (1978), pp. 1736-1773.

[179] Cf. Braun, *Hymnen bei Nonnos*, *passim*; Hunsucker, *Commentary on the OH*, p. 57.

[180] Nonnus, *Dion.* 40.369-410. Cf. Appendice 3. Braun, *Hymnen bei Nonnos*, pp. 9-29. Le texte en question est défini comme ἔπος (40.411).

un développement et l'hymne se termine par une brève prière s'étendant sur un seul vers (40.410) qui comme dans certains *Hymnes orphiques* est une simple demande de présence bienveillante. Le développement est constitué de petits segments qui définissent le dieu au moyen d'épithètes, de propositions participiales et de courtes phrases. Certaines expressions rappellent le contenu des *Hymnes* à Pan (11) et à Héraclès (12), deux hymnes qui se succèdent et qui entretiennent des rapports étroits. Pan est appelé ἀστροδίαιτε (11.5) qui évoque le terme ἀστροχίτων utilisé pour qualifier Héraclès chez Nonnos (40.369). Les idées des douze travaux d'Héraclès inscrits dans un cercle et représentant les mois de l'année se trouvent dans l'hymne orphique à Héraclès:

> ὃς περὶ κρατὶ φορεῖς ἠῶ καὶ νύκτα μέλαιναν,
> δώδεκ᾽ ἀπ᾽ ἀντολιῶν ἄχρι δυσμῶν ἆθλα διέρπων, (12.11-12)
>
> υἷα χρόνου λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἑλίσσων,
> κύκλον ἄγεις μετὰ κύκλον. (Nonnus, *Dion.* 40.372-373)

Dans les *Hymnes orphiques*, l'idée du feu est associée à Pan (πῦρ ἀθάνατον 11.3; ἐλαφροτάτου πυρὸς ὄμμα 11.17), tandis qu'Héraclès est appelé ἄναξ πυρός (40.369) chez Nonnos. L'hymne orphique à Hélios contient l'idée de l'œil qui voit tout:

> εὔδιε, πασιφαής, κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα. (8.14)

On trouve une expression comparable chez Nonnos: παμφαὲς αἰθέρος ὄμμα (Nonnus, *Dion.*, 40.379).

Cependant, l'hymne de Nonnos comporte des différences importantes. L'idée que le dieu porte des noms différents selon les régions n'est jamais exprimée dans les *Hymnes orphiques*:

> Βῆλος ἐπ᾽ Εὐφρήταο, Λίβυς κεκλημένος Ἄμμων,
> Ἆπις ἔφυς Νειλῶιος, Ἄραψ Κρόνος, Ἀσσύριος Ζεύς. (Nonnus, *Dion.* 40. 392-393)

Une autre manière de s'adresser aux dieux qui se rencontre fréquemment dans les hymnes — mais pas dans les *Hymnes orphiques* — implique que le dieu est le plus apte à savoir quel est le nom qui lui convient[181]. Un passage de Nonnos illustre cette idée:

> εἴτε Σάραπις ἔφυς, Αἰγύπτιος ἀννέφελος Ζεύς,
> εἰ Κρόνος, εἰ Φαέθων πολυώνυμος, εἴτε σὺ Μίθρης,
> Ἠέλιος Βαβυλῶνος, ἐν Ἑλλάδι Δελφὸς Ἀπόλλων,
> εἰ Γάμος . . . (Nonnus, *Dion.* 40. 399-402)

---

[181] Cf. Adam, "De poetis", p. 223; Norden, *Agnostos Theos*, pp. 146-147; Bundy, "Kallimachos' Hymn to Apollo", pp. 59 ss.

Cette manière de s’adresser aux dieux est étrangère aux *Hymnes orphiques* qui n’expriment jamais l’idée que le dieu peut choisir la dénomination qui lui convient[182].

Ce texte est de manière générale plus narratif et plus littéraire que les *Hymnes orphiques*. Par exemple, des vers composés simplement de quatre épithètes, comme on les rencontre fréquemment dans les *Hymnes orphiques*, ne se trouvent pas dans ce poème.

Au livre 44 des *Dionysiaques,* Dionysos adresse un hymne nocturne à la Lune, dans lequel il lui demande de l’aide contre Penthée[183]. Ce texte est comparable aux *Hymnes orphiques* par sa longueur, son mètre et sa composition. Parfois, les segments courts qui composent le vers rappellent les *Hymnes orphiques*, comme par exemple les lignes suivantes:

> ὦ τέκος Ἠελίοιο, πολύστροφε, παντρόφε Μήνη, (Nonnus, *Dion.* 44.191)
> ἔρχεο, νυκτιπόλος, σκυλακοτρόφος, ὅττι σε τέρπει. (Nonnus, *Dion.* 44.195)

De plus, cet hymne à la Lune comporte de nombreuses épithètes qui se trouvent dans les *Hymnes orphiques*.
– παντρόφε (44.191) se trouve dans les hymnes à Physis (10.12) et à la Terre (26.2) (10.12).

– ἐννυχία (44.193) qualifie Séléné (9.3) dans les *Hymnes*.
– ἐλαφηβόλος (44.196) est utilisé pour Artémis (36.10).
D’autres termes se ressemblent:

– νυκτιπόλος (44.195) et νυκτιδρόμε (9.2 Séléné)
– σκυλακοτρόφος (44.195) et σκυλακῖτις (1.5 Hécate; 36.12 Artémis)

Hécate est qualifiée dans le texte de Nonnos de déesse pourvue de nombreux noms, εἰ σὺ πέλεις Ἑκάτη πολυώνυμος (44.193). Dans les *Hymnes orphiques,* Prothyraia par exemple est appelée πολυώνυμε δαῖμον (2.1)[184]. Dans l’hymne de Nonnos, la Lune est tour à tour appelée “Méné” (191), “Séléné” (192), “Hécate” (193), “Artémis” (196) et “Perséphone” (204). Ces rapprochements sont également établis dans les *Hymnes orphiques*[185]. Les liens qui unissent ces déesses sont exprimés dans les *Hymnes orphiques* par l’emploi d’épithètes communes, tandis que, chez Nonnos, l’idée est rendue par une formule de type “que tu soies x ou y”.

---

[182] Keyssner, *Hymnus*, pp. 9 ss.; Bremer, “Greek hymns”, pp. 194-195; Furley, “Greek Hymns”, p. 35.

[183] Nonnus, *Dion.* 44.191-216. Cf. Appendice 3. Braun, *Hymnen bei Nonnos*, pp. 29-38. À nouveau, le terme utilisé pour désigner ce texte n’est pas ὕμνος, mais ἔπος (44.190).

[184] Cf. Robert, “Un oracle à Oinoanda”, p. 622 (οὔνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος). Sur la polyonymie et la polymorphie, cf. Ausfeld, “De Graecorum precationibus quaestiones”, p. 520; Meyer, “Die Verwendung der Nominalkomposition”, pp. 48-49; p. 53; Keyssner, *Hymnus,* pp. 45-48; Hopfner, “Hekate”, p. 169; Bundy, “Kallimachos’ Hymn to Apollo”, p. 49; Bremer, “Greek hymns”, p. 195; Mac Mullen, *Paganism*, pp. 86-92; Rudhardt, “*OH*”, pp. 272-274.

Ces deux exemples de passages chez Nonnos ont révélé des similitudes, dans le vocabulaire utilisé, qui peuvent être simplement expliquées par le recours aux épithètes traditionnelles du dieu. Ainsi, constater que l’épithète ἐλαφηβόλος se trouve chez Nonnos et dans les *Hymnes orphiques* n’est pas très significatif, puisque cet adjectif qualifie également Artémis dans les *Hymnes homériques* et chez Anacréon[186]. Des ressemblances de composition sont aussi apparues. Les *Hymnes orphiques* possèdent cependant des caractéristiques propres et originales qui sont sans parallèle dans les *Dionysiaques*. Les *Hymnes* expriment des idées différentes, par exemple sur le divin. En outre, il ne faut pas oublier que les deux textes ont été composés à des fins très différentes. Les hymnes au sein des *Dionysiaques* imitent probablement des genres existants, mais ces passages s’intègrent dans une composition littéraire globale.

c Les Papyrus magiques[187]

Comme cela a déjà été relevé plusieurs fois, les Papyrus magiques présentent des similitudes avec les *Hymnes orphiques*. Les textes magiques contiennent ainsi des formules incantatoires qui ne sauraient être qualifiées d’hymnes, mais dans lesquelles la séquence des mots et des sons est importante. Une formule attribuée à Orphée en offre un bon exemple:

> ὡς ὁ θεολ<ό>γος Ὀρφεὺς παρέδωκεν διὰ | τῆς παραστιχίδος
> τῆς ἰδίας·
> “οισπαη Ἰάω | ουεα Σεμεσιλάμ, αηοι υἱός, χολουε |
> ἀρααραχαραρα ἠφθισίκηρε ωηευ-||
> αιη ωιαι εαη εαη ωεα βορκα· |
> βορκα φριξ ριξ ωρζα ζιχ μαρθαι ουθιν |

---

[185] Cf. pour une étude de ces déesses dans les Papyrus magiques et/ou dans les *Hymnes orphiques*, Miller, *Littérature grecque*, pp. 440-441; 450; Hopfner, “Hekate”; Rudhardt, “*OH*”, pp. 274-283.

[186] *Hymn. Hom.* 27.2; Anac. 1.1.

[187] Le rapport entre les Papyrus magiques et les *Hymnes orphiques* a été étudié. Cf. Miller, *Littérature grecque*, pp. 437 ss.; Kuster, *De carminibus*, *passim*; Koops, *OH*, *passim*; Graf, “Prayer”, pp. 188-213.

> λιλιλιλαμ λιλιλιλωου ααααααα ωωωωωωω |
> μουαμεχ, ὑγροπεριβόλε, αηω ωηα ηωα.”[188]

Dans ce poème, quelques mots ont un semblant de sens: Ἰάω est peut-être expliqué par υἱός et Σεμεσιλάμ, “fils de Sémélé” (?). Ce texte nous intéresse particulièrement puisqu'il se réclame d'une tradition qui remonte à Orphée. L'accumulation de syllabes n'a toutefois pas grand-chose à voir avec les *Hymnes orphiques*, si ce n'est ce qui a déjà été relevé au sujet de la répétition de sons.

Une autre formule est attribuée à Orphée dans les Papyrus magiques:

> Ἐὰν δὲ κατορυκτικὸν ποιῇς, ἢ <εἰς> ποταμὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν | ἢ ροῦν ἢ θήκην ἢ εἰς φρέαρ, γράφε τὸν λόγον τὸν Ὀρφαϊκόν· “ασκει | καὶ τασκει” λέγων, καὶ λαβὼν μίτον μέλανα βάλε ἅμματα | τξε´ καὶ ἔξωθεν περίδησον, λέγων πάλιν τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὅτι· “δια|τήρησον τὸν κάτοχον” ἢ κατάδεσμον, ἢ ὅ ἂν ποιῇς, καὶ οὕτως || κατατίθεται. ἡ γὰρ σελήνη τὸ ὑπόγειον διοδεύουσα, ὃ ἐὰν εὕρῃ, | λύει. τούτου δὲ γενομένου διαμένει ἅμα ἐπιλέγοντός σου | καθ' ἡμέραν ἐπὶ τῷ τόπῳ τούτῳ. μὴ ταχὺ με<τα>δίδου τινί· | εὑρήσεις γὰρ μετὰ πολλοῦ καμάτου. |[189]

Pour l'utilisateur, le nom d'Orphée est un gage de l'ancienneté et de l'efficacité de la formule.

Dans les Papyrus magiques, d'autres passages, qui se distinguent du reste du texte par leur forme versifiée et parfois hexamétrique, sont plus proches des *Hymnes orphiques,* par exemple une prière à Séléné[190]. Le mot utilisé pour désigner ce passage est “prière”, εὐχή (2785), qui est précisément un des deux termes utilisés pour désigner le prologue et, semble-t-il, l'ensemble des *Hymnes orphiques* (pr. 2). Ce passage hymnique utilise d'autre part le même mètre que les *Hymnes.* Il nomme aussi les offrandes qui accompagnent la prière. Celles qui visent un effet positif, — le storax, la myrrhe, l'encens —, recoupent pour une part les offrandes mentionnées dans les titres des *Hymnes orphiques*[191]. Le texte de cet hymne magique est un peu plus long que celui des hymnes de notre collection. Il est constitué d'une invocation, d’un développement et d’une demande et recourt aux mêmes mots introductifs. Cependant, à la différence des *Hymnes,* la demande dans le poème magique est à usages multiples, καί μοι τόδε πράγμα || ποίησον (2870-2871).

---

[188] *PGM* 13.934-940 (cf. *OF* 308; les *PGM* adoptent un texte différent de Kern pour la formule. Ce dernier produit le texte qui précède immédiatement le passage cité ci-dessus); Hopfner, *Offenbarungszauber*, vol. i, § 683-684, pp. 413-415. Sur ce même texte.

[189] *PGM* 7.450-459.

[190] *PGM* 4.2785-2890; cf. Appendice 3; Preisendanz, “Zauberpapyri”, p. 114.

[191] Cf. Hopfner, “Hekate”, p. 190.

Les similitudes dans les répétitions de son, par exemple du son “tri”, ainsi que les rapprochements des déesses Séléné, Hécate, Perséphone et Artémis ont déjà été mis en évidence.

Comme dans les *Hymnes orphiques*, on trouve dans les Papyrus magiques des épithètes qui se suivent. Le vers suivant en est un exemple:

> κυδιάνειρα θεά, πολυώνυμε, καλλι|γένεια . . . (2831-2832)

Certaines expressions de la puissance du dieu ont des parallèles dans les *Hymnes orphiques*:

> ἀρχὴ | καὶ τέλος εἶ, πάντων δὲ σὺ μούνη | ἀνάσσεις·
> ἐκ σέο γὰρ πάντ᾽ | ἐστὶ καὶ εἴς ‹σ᾽›, αἰών‹ι›ε, πάντα τελευτᾶι.
> (2836-2839)
> σοὶ δ᾽ ἀρχή τε τελευτή τ᾽ ἐστὶ μέλουσα, (34.15 Apollon)
> πάντων γὰρ κρατέεις μούνη πάντεσσί τ᾽ ἀνάσσεις (16.7 Héra)
> πάντα γὰρ ἐκ σέθεν ἐστίν . . . (55.4 Aphrodite)[192]

Malgré des ressemblances frappantes de composition, de style et de contenu, l’hymne magique, à usage individuel, peut s’adapter aux différentes demandes, au contraire des *Hymnes* qui contiennent des demandes spécifiques à des dieux précis et qui concernent une communauté entière[193]. Les hymnes magiques contiennent d’autre part des formules dépourvues de sens, pour nous du moins, et qui sont sans parallèle dans les *Hymnes orphiques*[194].

Les comparaisons des *Hymnes orphiques* avec d’autres hymnes contenus dans des textes littéraires et magiques montrent qu’un genre d’hymne non narratif existait. Les différents textes envisagés présentent tous des similitudes avec les *Hymnes orphiques,* mais aussi des différences notables. Des textes de ce type devaient être courants dans l’Antiquité, mais parmi les hymnes qui ont subsisté jusqu’à aujourd’hui, les *Hymnes orphiques* restent uniques.

---

[192] Pour une comparaison détaillée des hymnes magiques au Soleil, à Aphrodite et à Séléné (il s’agit d’un autre hymne à Séléné que celui qui a été analysé) avec les *Hymnes orphiques*, cf. Miller, *Littérature grecque*, pp. 437-458; Kuster, *De carminibus*, *passim.*

[193] Cf. Graf, “Prayer”, p. 195; Graf, *La magie,* pp. 241-261.

[194] Cf. Furley, “Greek Hymns”, p. 40.

2 *Des hymnes orphiques*[195]

Si les *Hymnes orphiques* sont un exemple original de ce genre d'hymne, les témoignages de l'existence d'hymnes orphiques sont par ailleurs nombreux et remontent au moins jusqu'au V^e^ s. av. J.-C. Des vers de l'*Alceste* d'Euripide révèlent le pouvoir qui était attribué au chant d'Orphée. Les vers suivants sont prononcés par Admète qui se lamente sur la mort d'Alceste:

> εἰ δ᾽ Ὀρφέως μοι γλῶσσα καὶ μέλος παρῆν,
> ὥστ᾽ ἢ κόρην Δήμητρος ἢ κείνης πόσιν
> ὕμνοισι κηλήσαντά σ᾽ ἐξ Ἅιδου λαβεῖν,
> κατῆλθον ἄν . . . [196]

Les raisons qui ont attaché le nom d'Orphée à des enseignements eschatologiques apparaissent clairement dans ces vers.

Le papyrus de Derveni est un commentaire allégorique d'un poème orphique qu'il cite en partie. Il se réfère à des *Hymnes orphiques*, qui datent probablement du V^e^ s. av. J.-C.[197] Le commentateur expose que la Terre, la Mère, Rhéa et d'autres sont une même divinité:

> ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς Ὕμνοις εἰ̣[ρη]μένον·
> Δη̣μήτηρ [Ῥ]έα Γῆ Μή[τ]ηρ Ἑστία Δηι̣ώι. καλε[ῖτ]αι γὰρ
> καὶ Δηιὼ ὅτι ἐδηι[ώθ]η ἐν τῆι μ̣είξει.[198]

Ces vers ne se trouvent pas sous cette forme dans les *Hymnes orphiques*, mais en revanche l'idée que différents dieux sont les mêmes est exprimée[199].

Dans les *Argonautiques orphiques,* Orphée et Chiron s'opposent dans une joute de chants accompagnés de lyre[200]. Orphée chante une cosmogonie et commence avec "l'hymne ténébreux de l'antique Chaos", πρῶτα μὲν ἀρχαίου Χάεος μελανήφατον ὕμνον[201].

---

[195] Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, pp. 745 ss.; Ziegler 1414-1415; West, *OP*, pp. 28-29; 35-36.

[196] Eur., *Alc.* 357-360 [Diggle]; cf. *OF.* T 59. Cf. Linforth, *Orpheus*, pp. 16-18.

[197] Cf. West, *OP,* pp. 75-101. Pour une bibliographie sur le Papyrus de Derveni, cf. M. S. Funghi, in Laks et Most, *The Derveni Papyrus*, pp. 175-185. Ces mêmes vers sont cités dans le traité *Sur la piété* de Philodème (P. Herc. 1428 fr. 3.13-14), cf. Obbink, "Derveni Papyrus", pp. 111-135.

[198] Derveni, col. 22.11-13. Il est aussi probablement question d'un hymne à la première ligne de la col. vii. K. Tsantsanoglou in Laks et Most, *The Derveni Papyrus*, p. 7

[199] Cf. appendice 6, tableau 2.

[200] Vian pense que les *Argonautiques orphiques* sont un poème qui "pourrait donc être postérieur à la première moitié du cinquième siècle ap. J.-C." F. Vian (éd.), *Les Argonautiques orphiques* (Paris 1987), p. 46.

[201] Orph., *Argon.* 421 [Vian (texte et traduction)].

Il existe de nombreuses autres références à des hymnes d'Orphée, mais nous ne possédons pas de citation antique de notre collection d'*Hymnes*[202].

3 *Signification de l'attribution des* Hymnes *à Orphée*

Il sera question dans cette section de l'attribution de textes à Orphée. Quelles sont les implications du choix d'Orphée? Que peut signifier, pour un membre du groupe utilisant les *Hymnes*, l'attribution à cet auteur mythique?

a La transmission des *Hymnes* d'Orphée à Musée

Les *Hymnes* commencent ainsi:

> ΟΡΦΕΥΣ ΠΡΟΣ ΜΟΥΣΑΙΟΝ.
> Εὐτυχῶς χρῶ, ἑταῖρε.
> Μάνθανε δή, Μουσαῖε, θυηπολίην περὶ σέμνην,
> εὐχήν, ἣ δή τοι προφερεστέρη ἐστὶν ἁπασέων.[203]

Les *Hymnes* sont ainsi transmis à Musée qui porte un nom qui le rattache aux Muses[204]. Ses parents auraient été Antiophémos, Séléné, Eumolpos ou encore Orphée[205]. Son origine est soit thrace comme Orphée, soit éleusinienne. Selon cette dernière version, Musée descend d'Eumolpos, l'ancêtre mythique de la famille des Eumolpides qui fournissait l'*hiérophante* éleusinien[206]. La tradition lie étroitement les personnages d'Orphée et de Musée qui fut considéré comme le fils, le disciple ou même le père d'Orphée[207]. Parmi les différentes versions, les *Hymnes* en choisissent une qui est assez répandue: celle qui fait de Musée un compagnon d'Orphée, probablement un disciple plus jeune que son maître, chargé de perpétuer son enseignement. Un papyrus de Berlin du Ier s. av. J.-C.[208], qui décrit l'enlèvement de Coré, présente Orphée inspiré et Musée transcrivant les hymnes en les corrigeant quelque peu[209]. Dans les *Argonautiques orphiques,* Musée, fils d'Antiophémos, est aussi un disciple d'Orphée[210]. Orphée s'adresse à lui à plusieurs reprises et il a une position d'auditeur privilégié.

---

[202] Cf. Quandt, *OH,* p. 3* pour la première mention des *Hymnes.* Vian pense que les *Hymnes orphiques* étaient connus de l'auteur des *Argonautiques orphiques.* F. Vian (éd.), *Les Argonautiques orphiques* (Paris 1987), p. 46. Pour d'autres références à des hymnes attribués à Orphée, cf. *OF* 304-317, *OF* T 220-226.

[203] West, "Notes on the *OH*", p. 289, propose d'adopter le texte des anciennes éditions, περὶ σέμνην (ou de le corriger en ἐπὶ σεμνήν), et de rejeter le περισέμνην adopté par Hermann et Quandt. Ricciardelli, "Il proemio", pp. 64-65, est d'accord avec le choix de περὶ σέμνην.

[204] Quelquefois, son nom fut également rapproché de celui de Moïse. Cf. Artapanos, *FGrH* 726 fr. 3.3 ss.; Alex. Polyh. *FGrH* 273 fr. 19; Euseb., *Praep. Evang.* 9.2.3-4 (cf. *OF* T 44). Sur Musée, cf. A. Rzach, *RE* 16.1 *s.v.* "Musaios" 1) (1933), 757-767; Graf, *Eleusis,* pp. 8-22; West, *OP,* pp. 39-44. West, "Notes on the *OH*", p. 289, n. 3, pense qu'il s'agit d'une dédicace.

[205] Pl., *Resp.* 3.264e (cf. *OF* 3); Philochoros *FGrH* 328 fr. 208 (= Schol. ad Ar., *Ran.* 1033 cf. *OF*T 90); Andron *FGrH* 10 fr. 13; *Marm. Par. FGrH* 239.12-15 (cf. *OF*T 161); P. Herc. 243.6, cf. aussi Henrichs, "Philodemus", pp. 13-14; A. Henrichs, "Zur Genealogie des Musaios", *ZPE* 58 (1985), pp. 1-8; Diod. Sic. 4.25.1 (cf.*OF*T 97); Paus. 10.5.6 et 10.12.11; Diog. Laert. 1.3; Serv. ad Verg., *Aen.* 6. 667 (cf. *OF,* p. 308); Orph., *Argon.* 308; Suid. *s.v.* "Μουσαῖος".

[206] Graf, *Eleusis,* pp. 17-19; 96-98.

Le choix d'Orphée comme auteur des *Hymnes* les rattache à un ensemble de croyances, mais constitue également un gage de beauté et de légitimité. Ce choix est significatif du point de vue temporel et cela à un double titre. Le texte est ainsi plongé dans un passé reculé puisqu'il a été écrit par Orphée. D'autre part, du point de vue de la chronologie mythique, Orphée participa à l'expédition des Argonautes, qui se déroula une génération avant la guerre de Troie. Orphée est donc placé, selon cette chronologie, une génération avant Homère, ce qui lui donne une primauté dans le temps et dans l'inspiration[211]. Le papyrus de Berlin dont il vient d'être question décrit Orphée comme inspiré (ἔνθεος)[212]. Ceci explique probablement l'absence de référence à la Muse comme inspiratrice, au début du poème, comme elle se trouve par exemple au commencement de l'*Odyssée* ou de la *Théogonie* hésiodique[213]. Dans les *Hymnes orphiques*, les Muses sont certes citées dans le prologue (pr.17-18), mais parmi d'autres déesses et seule Mnémosyne est expressément nommée. Dans les hymnes aux Muses (76) et à Mnémosyne (77), si certaines expressions évoquent la poésie, comme μεγαλώνυμοι, ἀγλαόφημοι, (76.2) ou εὔκλειαν ζῆλόν τ' ἐρατὸν πολύυμνον (76.12), il est surtout fait état de l'importance des Muses dans les mystères (76.7) et du rôle de la Mémoire (77.9-10). Le verbe utilisé pour décrire ce qu'Orphée transmet à Musée est μάνθανε. Il s'agit donc d'un savoir qui peut être communiqué sous forme d'enseignement et non une expérience mystique ineffable. D'autre part, l'enseignement transmis d'Orphée à Musée implique probablement que le texte s'inscrit dans une transmission fictive qui commence avec Orphée et qui se termine avec les utilisateurs des *Hymnes*, aux premiers siècles de notre ère[214].

---

[207] Diod. Sic. 4.25.1 (cf.*OF*T 97); Tatianus, *Ad Gr.* 41; Clem. Al., *Strom.* 1.21.128.4; Euseb., *Praep. Evang.* 10.11.27 (cf. *OF*T 15 ss.); Serv. ad Verg., *Aen.* 6. 667 (cf. *OF*, p. 308); Suid. *s.v.* "Μουσαῖος".

[208] Richardson, *Demeter*, p. 66, probablement du milieu du Ier s. av. J.-C.

[209] P. Berol. 13044; cf. *OF* 49; Guthrie, *Orpheus*, pp. 134-135; R.A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt* (Ann Arbor 1965²), n° 1774; Richardson, *Demeter*, pp. 66-67, 79-86.

[210] Orph., *Argon.* 308; 358; 1191; 1347; cf. aussi Orph., *Argon.* 7.

[211] Cf. par ex. *OF*T 11; 15.

[212] *OF* 49.3.

[213] Sur le rôle de la Muse, Calame, *Le récit,* pp. 38 ss. Il faut néanmoins relever que dans les *Argonautiques orphiques,* l'attribution du texte à Orphée n'empêche pas une référence à la Muse. (Orph., *Argon.* 6).

Un papyrus magique contenant une formule d'immortalité fournit un exemple de transmission fictive assez analogue à celle des *Hymnes orphiques*:

> Ἵλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Ψυχή, τάδε γράφοντι | τὰ ‹ἄ›πρατα, παραδοτὰ μυστήρια, μόνωι δὲ τέκνωι | ἀθανασίαν ἀξιῶ, μύσται τῆς ἡμετέρας δυνά|μεως ταύτης (χρὴ οὖν σε, ὦ θύγατερ, λαμβά|νειν χυλοὺς βοτανῶν καὶ εἰδῶν τῶν μ[ε]||λόντων σοι ‹μηνυθήσεσθαι› ἐν τῶι τέλει τοῦ ἱεροῦ μου συντά|γματος), ἣν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευ|σέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου | αὐτοῦ, ὅπως ἐγὼ μόνος α‹ἰ›ητὴς οὐρανὸν βαί||νω καὶ κατοπτεύω πάντα.[215]

L'enseignement est transmis à un proche, à la fille de l'auteur, et il y a, semble-t-il, une recommandation sur le bon usage, non commercial, qui doit être fait de la formule (4.476-477), tout comme les *Hymnes orphiques* recommandent de les utiliser à bon escient[216]. Le début des *Hymnes orphiques,* qui suggère la transmission d'un enseignement d'Orphée à Musée, qui est chargé d'en faire un bon usage, avait donc de multiples implications pour l'utilisateur des *Hymnes.*

b Orphée pour l'utilisateur des *Hymnes*

Cette section pose la question de ce que pouvait représenter pour un utilisateur des *Hymnes* l'attribution de ces textes à Orphée. Speyer, qui s'est occupé de la question de la pseudoépigraphie, définit deux grandes catégories pour traiter de la question du faux en religion: d'une part, "la pseudoépigraphie religieuse authentique", (echte religiöse Pseudoepigraphie), et de l'autre "la pseudoépigraphie religieuse inauthentique", (unechte religiöse Pseudoepigraphie)[217]. Le critère distinctif se situerait dans l'inspiration qui, dans certains cas, serait authentique et, dans d'autres, une supercherie. Pour distinguer ces deux types de pseudoépigraphie, il conviendrait de puiser dans le texte et d'en étudier la langue, le style, la composition et la psychologie[218]. Ainsi, dans le cas des *Hymnes orphiques,* on pourrait admettre que ces poèmes sont une supercherie, mais il est aussi possible de considérer Orphée comme une source d'inspiration. Il s'agirait alors de déterminer si l'auteur des *Hymnes* a voulu commettre une simple tromperie ou s'il a réellement entendu la voix d'Orphée au moment de la rédaction. Toutefois, le critère posé par Speyer est inopérant[219]. Bickerman, notamment au travers d'exemples tirés d'époques diverses, tente de comprendre le phénomène de la pseudoépigraphie. Il propose l'exemple égyptien suivant:

---

[214] L'idée de la transmission d'un enseignement dans un petit groupe de fidèles qui doivent garder le secret est courante. Par exemple, sur la transmission au sein des familles de pythagoriciens de l'enseignement du maître, cf. Porph., *V.P.* 58.

[215] *PGM* 4.475-485. Cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*; M.W. Meyer, *The "Mithras Liturgy"* (Missoula, Montana 1976), *passim*; Graf, *La magie*, p. 242. Sur la rencontre d'Hésiode avec les Muses, cf. Calame, *Le récit*, pp. 55-57.

[216] Sur la question de la transmission à la "fille" de l'auteur, cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 53.

[217] Speyer, *Die literarische Fälschung,* pp. 35-37.

> … les Égyptiens connaissaient bien les noms des auteurs de leurs livres préférés. On savait, par exemple, que c'était le scribe Khety (Akhthoy), fils de Douaout, qui avait composé le livre de sagesse officiellement publié comme "L'enseignement" du Pharaon Amenamhat I à son fils Sésostris I.[220]

Les Égyptiens savaient donc que c'était le scribe qui avait écrit l'enseignement attribué au Pharaon, sans que cela diminue en rien la valeur du texte. Au contraire, il est probable que l'attribution au Pharaon lui assurait une renommée malgré le fait que l'on sache qu'il n'en était pas l'auteur.

À l'époque classique déjà, l'attribution de textes à Orphée a suscité quelques doutes[221]. Des contemporains des *Hymnes* éprouvaient sans doute des réserves à ce sujet. Les Papyrus magiques se donnent parfois une origine très ancienne. Une formule qui permet de rencontrer le dieu est énoncée dans un style épistolaire: "Néphotes à Psammétique, roi éternel de l'Égypte, salut …"[222] Si Néphotes n'est pas connu, Psammétique I, en revanche, a vécu au VII^e^ s. av. J.-C. La formule est ainsi placée dans un temps immémorial. Des doutes sur l'attribution d'une telle formule devaient exister dans l'Antiquité, sans que nécessairement la validité de la formule ne soit déniée.

Bickerman conçoit les œuvres pseudoépigraphiques comme un dialogue entre passé et présent:

---

[218] SPEYER, *Die literarische Fälschung,* p. 37.

[219] Il a été critiqué; cf. l'intervention de M. Smith à l'issue de la conférence de Speyer, SPEYER, "Fälschung", p. 371; BICKERMAN, "Faux littéraires", pp. 22-41.

[220] BICKERMAN, "Faux littéraires", p. 33.

[221] Cf. *OF* 3 (Platon); *OF* 27 (Aristote).

[222] *PGM* 4.154 ss.

> Le *mythos* est joué ici, pour ainsi dire, sur deux registres, celui du temps auquel il est censé appartenir et celui du présent auquel il appartient en vérité . . . La fiction littéraire crée ici un "dialogue" pour employer un mot à la mode, entre l'auteur, ses héros imaginaires, et l'auditeur (on se rappellera que dans l'antiquité on lisait pour la plupart à haute voix), qui partage l'exaltation des valeurs antiques, trouve dans l'œuvre apocryphe une justification de ses propres sentiments ou ceux de l'auteur.[223]

Pour ce qui est des *Hymnes orphiques,* la question doit nécessairement rester ouverte puisque l'on ne sait rien de l'émergence de ces textes. Il est tout à fait possible que certains utilisateurs aient cru qu'Orphée avait véritablement composé ces poèmes, tandis que d'autres étaient plus sceptiques quant à cette attribution, sans que nécessairement la foi dans la valeur des textes ne soit entamée. La part de perception individuelle est à coup sûr importante.

En revanche, l'idée d'un dialogue entre l'auteur et l'utilisateur peut être retenue, car la première personne du singulier dans le prologue des *Hymnes orphiques* se réfère à Orphée s'adressant à Musée, puis à ses successeurs pour enfin aboutir à l'utilisateur, tandis que dans les prières, il y a une confusion entre le "je" de l'auteur et le "je" de l'orant qui implique l'idée d'un dialogue[224].

C *Figures rhétoriques et accompagnement musical*[225]

Cette ultime partie de mon développement place les *Hymnes orphiques* dans le cadre de la rhétorique ancienne. Le témoignage le plus important pour les hymnes est Ménandre le Rhéteur, qui vécut au troisième siècle ap. J.-C. Selon sa définition, l'éloge (ἔπαινος) concerne les hommes, tandis que l'hymne (ὕμνος) ne concerne que les dieux[226]. Les *Hymnes orphiques* entrent dans la catégorie des hymnes "*clétiques*" (κλητικοί "qui servent à invoquer"), même si Ménandre affirme que la plupart des hymnes d'Orphée sont "physiques ou naturels" (φυσικοί)[227]. Cette catégorie est cependant assez vaste et englobe des hymnes nettement plus narratifs que les *Hymnes orphiques*[228].

Une remarque est faite au sujet des hymnes qui consistent en une simple prière (εὐκτικοί): ils doivent être simples et, en conséquence, brefs[229]. La brièveté des demandes des *Hymnes orphiques* a déjà été observée; elle est caractéristique du genre. Ménandre juge défavorablement le style des poèmes d'Orphée en comparaison de ceux d'Hésiode[230]. En revanche, il se réfère à deux reprises à Orphée pour louer sa musique[231].

---

[223] Bickerman, "Faux littéraires", pp. 39-40.

[224] Sur le "je", cf. Calame, *Les chœurs*, pp. 436 ss., Calame, *Le récit,* pp. 32 ss.

[225] La question de la manière de concilier le dieu, les tactiques pour le concilier et la χάρις ont été traités; cf. Race, "Rhetoric and form in Greek hymns", pp. 8 ss.; Furley, "Greek Hymns", pp. 35 ss.

[226] Men. Rhet. 331.15 ss. [Russell et Wilson].

[227] Men. Rhet. 333.

[228] Cf. Men. Rhet. 334.25-336.4.

Photius dans sa *Bibliothèque* cite un ouvrage de Proclus, λόγοι τῆς Πρόκλου γραμματικῆς Χρηστομαθείας[232]:

> Ἐλέγετο δὲ τὸ προσόδιον ἐπειδὰν προσίωσι τοῖς βωμοῖς ἢ ναοῖς, καὶ ἐν τῶι προσιέναι ἤιδετο πρὸς αὐλόν· ὁ δὲ κυρίως ὕμνος πρὸς κιθάραν ἤιδετο ἑστώτων.[233]

Il est donc fort possible que les *Hymnes* aient été chantés avec un accompagnement musical[234]. Si ce qui est rapporté par Photius est de portée générale, les *Hymnes* semblent mieux s'accorder avec la seconde partie du passage, à savoir un hymne statique, chanté avec un accompagnement de cithare. D'autre part, certains cultes et hymnes étaient accompagnés de danses[235]. Il y avait à Éphèse, des représentations de Courètes en armes qui dansaient en l'honneur de Cybèle[236]. Des danses étaient exécutées par des "Silènes" à Pergame[237], et l'existence de "*boukoloi* dansant", χορεύσαντες βουκόλοι, est attestée dans une inscription de la même ville[238]. Lucien, dans son traité sur la danse, parle également de danses exécutées par des *boukoloi*[239]. Ce pan entier, qui faisait partie intégrante des hymnes, nous échappe totalement[240].

---

[229] Men. Rhet. 343.4 ss.

[230] Men. Rhet. 340.27. Cf. aussi *OF* T 226; *OF* 304; D.A. Russell et N.G. Wilson, *Menander Rhetor* (Oxford 1981), p. 240.

[231] Men. Rhet. 392.19; 443.3 ss.

[232] Phot., *Bibl.* 322a. Cf. Furley, "Greek Hymns", pp. 31-32. La date et l'identité de l'auteur ne sont pas claires; il s'agit peut-être d'un personnage distinct du philosophe néo-platonicien. Cf. K. Ziegler, *RE* 20.1 *s.v.* "Photios" 12) (1941), 722; R. Beutler, *RE* 23.1 *s.v.* "Proklos" 4) (1957), 207-208.

[233] Phot., *Bibl.* 320a [Henry]. Cf. aussi Ath. 14.631d.

[234] Sur l'accompagnement musical, Wünsch, "Hymnos", 146. Sur l'accompagnement musical et l'*hymnodos*, cf. Mac Mullen, *Paganism*, pp. 16-18. Sur la question de savoir si les *Hymnes orphiques* possédaient un accompagnement musical, cf. Thraede, "Hymnus", 928; Burkert, "Hymnen", p. 12.

[235] Cf. Wünsch, "Hymnos", 146; Calame, *Les chœurs*, p.147; Mac Mullen, *Paganism*, pp. 21-25.

[236] C. Picard, *Éphèse et Claros* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 123) (Paris 1922), pp. 297 ss.

[237] *SIG* 1115 l. 30 s.

[238] A. Conze et C. Schuchhardt, "Die Arbeiten von Pergamon", *MDAI (A)* 24 (1899), n° 31, p. 179.

[239] [Apul.], *De deo Soc.* 14.149; Lucian, *De salt.* 79. Cf. Mac Mullen, *Paganism*, pp. 21-24; chap. v. Le *boukolos*.

Des remarques sur le style des *Hymnes orphiques* peuvent être faites. L'accumulation d'adjectifs décrivant le dieu n'est jamais mentionnée dans les traités de rhétorique en rapport avec les hymnes. Une figure n'est cependant pas sans rapport avec ce qui se trouve dans les *Hymnes orphiques*: l'accumulation (συναθροισμός ou "congerie")[241]. Alexandre, qui écrivit un traité sur les diverses figures au IIe s. ap. J.-C., la définit ainsi: συναθροισμὸς δέ ἐστιν συναγωγὴ τῶν πεπραγμένων ἢ πραχθῆναι δυναμένων εἰς ἓν κεφάλαιον.[242] Quintilien affirme que les Grecs définissent le συναθροισμός comme une accumulation de choses différentes[243]. Cette figure est souvent utilisée pour produire une gradation (κλῖμαξ)[244]. Certains procédés, qui contribuent à ces effets, ont déjà été évoqués dans ce chapitre, comme l'allitération, l'assonance et la paronomase. Visiblement, la remarque aristotélicienne, qui affirme que les composés — et Aristote se réfère surtout aux adjectifs composés — sont à l'origine de la froideur du style, a eu peu d'effet sur le choix du style des *Hymnes orphiques*[245]. En revanche, est bien suivie la recommandation du traité *Du Sublime* de combiner les différentes figures qui ajoutent force, persuasion et beauté. L'exemple qui est donné à ce sujet comprend des asyndètes associées à des anaphores et à un style vif[246]. Les *Hymnes* font aussi une large part à l'asyndète (ἀσύνδετος), puisque des adjectifs qui sont reliés du point de vue du sens sont souvent simplement juxtaposés, comme on peut le constater dans les expressions Πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον (30.2 Dionysos) ou μηροτρεφής, λικνῖτα (52.3 Triétérique)[247]. L'asyndète crée une impression de précipitation en avant[248]. Il y a, dans les *Hymnes*, une tension entre la juxtaposition, que les anaphores et les asyndètes soulignent, et la recherche d'un tout. Les termes sont en effet juxtaposés du point de vue syntaxique, mais ils sont liés par le sens. D'autre part, la métrique et en particulier le rythme des césures opèrent des regroupements de mots. Ainsi, dans l'hymne à Sabazios, les mots "Eiraphiotes, toi qui l'as cousu dans ta cuisse", εἰραφιώτην, | μηρῶι ἐγκατέραψας (48.2-3), sont juxtaposés et liés du point de vue de la métrique et du sens, puisque le vers 3 explique le terme "Eiraphiotes" en le rapprochant d'une étymologie antique du mot qui se réfère au verbe "coudre", ῥάπτειν[249]. Bien entendu, les regroupements métriques vont de pair avec des regroupements liés au sens. La tension entre la juxtaposition de termes et la recherche d'une harmonie générale de l'hymne, tout comme l'oxymore, vise à exprimer la recherche de la complétude divine au sein de la multiplicité de ses manifestations.

---

[240] Sur les circonstances qui entourent l'exécution des hymnes, cf. Bremer, "Greek hymns", pp. 197 ss.

[241] [Longinus], *Subl.* 19-21. Dupriez, *Gradus*, *s.v.* "accumulation"; Lausberg, *Handbuch der Rhetorik*, § 623-624, pp. 315-317.

[242] Alex., *Fig.* vol. iii, p. 17 [Spengel]; cf. aussi Anon., *Fig.* vol. iii, p. 176 [Spengel]; [Longinus], *Subl.* 23.1. Cf. aussi Morier, *Dictionnaire de rhétorique*, *s.v.* "amplification" qui distingue amplification et accumulation. L'idée de comparer les *Hymnes* avec ce qui est dit de l'accumulation dans les traités de rhétorique m'a été suggérée par P. Borgeaud.

[243] Quint., *Inst.* 8.4.26-27.

[244] Dupriez, *Gradus*, *s.v.* "gradation"; Lausberg, *Handbuch der Rhetorik*, § 623-624, pp. 315-317.

[245] Arist., *Rh.* 3.3 (1405b)

[246] [Longinus], *Subl.* 20.1-3.

[247] Cf. par exemple, Hermog., *Id.* 2.1; cf. aussi Morier, *Dictionnaire de rhétorique*, *s.v.* "asyndète"; Dupriez, *Gradus*, *s.v.* "asyndète"; Lausberg, *Handbuch der Rhetorik*, § 709-711, pp. 353-356.

En conclusion, les *Hymnes orphiques* entrent dans des catégories d'hymnes définies par la rhétorique et font usage de certaines figures. L'accompagnement musical — la musique était l'apanage d'Orphée – qui exista peut-être un jour est complètement perdu pour nous. Ces textes forment un tout qui, en conjonction avec l'offrande, constitue un don pour les dieux. Ces poèmes sont assez uniques parmi les textes conservés, mais s'inscrivent dans une tradition d'hymnes attribués à Orphée. Ce sont aussi des enseignements qui se réclament d'une tradition qui remonte à Orphée, puis est transmise à Musée, pour aboutir enfin à l'orant.

iv *Conclusion*

Ce chapitre est structuré selon deux axes: un premier qui traite des différentes parties de l'hymne et un second qui se concentre sur l'ensemble de l'hymne et l'ensemble du corpus. Le début de ce chapitre porte sur l'invocation, le développement et la demande, c'est-à-dire sur les différentes parties qui composent les *Hymnes orphiques*. Les mots qui les introduisent, leurs particularités et leurs fonctions ont été les fils conducteurs de cette recherche. L'hymne peut être décomposé en invocation, développement et demande. Les mots qui introduisent l'invocation et la demande se recoupent partiellement, cependant les termes affectés à la demande ont un sens plus final. Ces deux parties se distinguent également dans leur rapport au développement: l'invocation est étroitement liée au développement, tandis que la demande est en rupture avec ce dernier. Le développement est la partie la plus longue et la plus originale. Au début, le lecteur est frappé par les asyndètes. En effet, le dieu est caractérisé par de longues séries d'épithètes, de brèves subordonnées et de participiales. Les différents mots sont cependant liés entre eux par des jeux sur les sons et la recherche d'une harmonie phonique. Les jeux sur les sons, par exemple les étymologies des noms des dieux, sont des recherches sur la nature véritable du divin. Dans ce sens, les *Hymnes* se rapprochent de la langue des dieux qui est liée entre autres à Orphée. Parmi les textes attribués à Orphée, les *Hymnes* sont un témoignage inestimable sur l'intérêt orphique pour les étymologies attribuées aux noms des dieux. Les épiclèses divines ne sont pas juxtaposées au hasard, mais se réfèrent de manière allusive à des mythes.

---

[248] [Longinus], *Subl.* 19.

[249] Gesner, ad 47.2; Hermann, *Orphica*, p. 311, Morand, "Orphic gods", p. 176.

Les *Hymnes orphiques* qualifient également les dieux au moyen d'oppositions, comme "dit et non dit","masculin et féminin" et d'autres. Ces oxymores sont un moyen d'évoquer le divin au moyen d'une opposition irréductible. Ils sont parallèles aux rapprochements entre les différents dieux qui révèlent à la fois leurs affinités et leurs dissemblances. En effet, dans les théogonies orphiques, le dieu régnant assimile le dieu de la génération précédente. Il devient à la fois identique et nouveau. Dans ce sens, un dieu peut être à la fois "père et fils". Dans les *Hymnes orphiques*, ce parallélisme entre les croyances et les figures littéraires est une caractéristique fascinante. Par l'accumulation dans le développement de termes décrivant le dieu, les *Hymnes* visent aussi la précision et l'exhaustivité.

La deuxième partie de ce chapitre est consacrée aux *Hymnes* comme unité. D'un autre côté, les *Hymnes* suivent une double logique qui, sans être absolue, va de la naissance à la mort et des entités primordiales aux divinités postérieures. Les hymnes proches se réfèrent les uns aux autres. D'autre part, une affinité entre des divinités disséminées dans le corpus est parfois exprimée, comme celle qui unit Artémis, Hécate et Perséphone. Les différents hymnes sont si étroitement liés que la lecture d'un texte isolé n'a pas de sens. La comparaison avec d'autres poèmes présentant des similarités a montré à quel point les *Hymnes orphiques* sont uniques et originaux dans la littérature antique qui nous est parvenue.

Les *Hymnes* sont présentés comme un enseignement d'Orphée ce qui est conforme au contenu de ces textes comme nous le verrons dans les chapitres ultérieurs. J'ai également replacé ces poèmes dans le contexte d'hymnes attribués à Orphée dont ils sont, à peu de choses près, les seuls représentants. J'ai aussi considéré ce que les auteurs anciens disent de ce type de textes. La figure rhétorique de la congerie (συναθροισμός) décrit parfaitement l'aspect entrecoupé de notre texte. Cette figure est liée à un sentiment de gradation qui est interrompu par des ruptures, par exemple au moment où la demande est introduite. En revanche, de la musique qui est immédiatement associée au nom d'Orphée, nous ne savons presque rien. D'une manière générale, l'étude formelle des *Hymnes orphique*s a abouti à une image fondamentalement différente de celle que l'on trouve dans les histoires de la littérature et chez les historiens de la religion grecque.

CHAPITRE II

LES OFFRANDES

i *Introduction*

Le propos de ce chapitre est d'étudier les offrandes contenues dans les titres des *Hymnes orphiques,* ce qui implique également une recherche sur les rituels décrits dans les textes. Il est essentiel de prendre cet aspect en considération, mais, malheureusement, le texte est très allusif dans ce domaine. Toutefois, le simple fait de posséder dans un seul texte les hymnes, les offrandes qui l'accompagnent et des allusions à des rituels est fascinant.

La plupart des quatre-vingt-sept hymnes de notre collection sont introduits par un titre qui comprend le nom du dieu auquel il est adressé et, en général, l'offrande qui lui est faite[1]. Il s'agira de déterminer la signification du titre, son rapport avec le reste de l'hymne ainsi qu'avec le dieu auquel il est adressé. Cette recherche soulève également d'autres questions: pour quelle raison un dieu reçoit-il une offrande plutôt qu'une autre? Existe-t-il un rapport entre le dieu et l'offrande qu'il reçoit? Les dieux qui sont les destinataires d'une même offrande forment-ils une catégorie cohérente? Enfin, la question de l'existence d'une communauté historique qui utilisa les *Hymnes* sera également posée.

Un problème se présente d'emblée. Est-il possible de comprendre, dans n'importe quelle religion, pour quelle raison une offrande est préférée? Une part d'arbitraire entre en effet nécessairement dans le choix du don. Cependant, certains auteurs antiques fournissent des explications au sujet des offrandes. Il ne s'agira bien entendu pas d'essayer de comprendre l'origine d'un choix, mais les explications qui se construisent progressivement. Il est donc intéressant de se pencher sur les raisons avancées au sujet des dons aux dieux, mais la réponse à cette question est nécessairement plurielle.

Les titres ont suscité peu d'intérêt de la part des commentateurs des *Hymnes orphiques.* Si ceux-ci mentionnent l'offrande, c'est en général pour montrer à quel point l'information est incomplète. Wilamowitz, par exemple, fait l'observation suivante:

---

[1] Pour la bibliographie de la question de l'offrande, cf. A. Motte, V. Pirenne-Delforge et P.Wathelet, *Mentor. Guide bibliographique de la religion grecque* (Liège 1992 1998), *s.v.* "Offrande et libation".

> ...es wird zugleich das Räucherwerk angegeben, das einem jeden Gotte genehm ist, woraus folgt, daß andere Opfer nicht gebracht werden.[2]

Il attribue l'absence d'offrandes dans certains titres à une omission dans la transmission des textes:

> Einige Male fehlt diese Angabe, ohne Zweifel durch Schuld der Abschreiber.[3]

Hunsucker, dans son commentaire de quelques-uns des *Hymnes orphiques*, est en accord avec Wilamowitz:

> From a study of the superscripts to the hymns little is to be gained. In only a few cases — 3 δαλοί; 26 πᾶν σπέρμα; 85 μετὰ μήκωνος — do they have an obvious correspondence to the nature of the deity involved. There seems no rationale to the omission of the offering in nine cases, and Wilamowitz may be correct in his conjecture that we have to reckon with scribal oversights.[4]

Contrairement à Wilamowitz, il ne croit pas que les offrandes de substances aromatiques étaient les seules qui avaient cours lors de l'utilisation des *Hymnes*[5]. Il sera donc nécessaire de se demander également si les titres décrivent un rituel complet.

Dans une première section, je poserai le problème des offrandes; je considérerai ensuite les différentes substances, la manière dont elles sont envisagées et les liens qu'elles entretiennent avec le dieu qui en est le destinataire. Enfin, les rites et la communauté qui les pratiquait seront discutés. La méthode qui sera employée pour comprendre chaque titre n'est pas sans poser problème. Je réunirai d'abord autant d'informations que possible au sein des *Hymnes*. L'offrande sera envisagée dans son unité. Ainsi, par exemple, le titre de l'hymne 53, duquel l'encens est exclu, fera l'objet à lui seul d'une section et ne figurera pas dans celle qui traite de l'offrande d'encens. Je recueillerai des informations provenant de sources qui se réfèrent non seulement à la mythologie et à la religion, mais aussi à des écrits qui ont des buts tout autres, telles les sources culinaires et médicales.

---

[2] Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. ii, pp. 513-514.

[3] Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. ii, p. 513, n. 2.

[4] Hunsucker, *Commentary on the OH*, p. 48. Petersen parle des offrandes, mais ne fournit aucune explication sur l'omission de quelques titres. Petersen, "*OH*", pp. 415-417. Cf. aussi Hopfner, *Offenbarungszauber*, vol. i, § 539- 540, pp. 316-318.

[5] Hunsucker, *Commentary on the OH*, p. 48, n. 1.

ii *Les titres et les offrandes*

A *Présentation des titres*

Les *Hymnes orphiques* sont généralement introduits par des titres qui se conforment à des modèles:

- Nom du dieu au génitif + θυμίαμα + nom de l'offrande à l'accusatif (dans un cas l'offrande est introduite par μετά)[6].
- Nom du dieu à l'accusatif, précédé de la préposition εἰς.
- Le mot ὕμνος accompagné du nom divin au génitif.

Dans huit titres, le nom du dieu est donné, mais l'offrande fait défaut. Pour ce qui est du premier hymne, qui suit immédiatement le prologue, il n'y a pas de titre dans la tradition manuscrite. D'autre part, l'hymne 53 destiné à Amphiétès mentionne une libation en plus de l'offrande végétale habituelle.

B *Les titres des* Hymnes orphiques *dans la tradition manuscrite*

Dans la littérature ancienne, les titres étaient en principe purement éditoriaux: ils n'ont de ce fait qu'une importance limitée pour l'interprétation des textes. Il est donc nécessaire de déterminer si les titres des *Hymnes orphiques* sont originaux ou non, avant d'en tirer la moindre conclusion. Cette section considérera les variations textuelles dans la tradition manuscrite des titres des *Hymnes orphiques* et les comparera avec la transmission d'autres hymnes. Si les variations dans la tradition manuscrite sont substantielles, on pourra conclure qu'il s'agit du travail de commentateurs postérieurs à la rédaction des *Hymnes*. L'analyse des titres des *Hymnes orphiques* sera fondée sur la classification des manuscrits de l'édition de Quandt[7].

---

[6] Il s'agit de l'hymne à Hypnos (85). West pense qu'il manque un mot avant la préposition μετά. West, "Notes on the *OH*", p. 288, n. 1.

[7] Cf. Keydell, "*OH* Quandt", pp. 71-84 (surtout pp. 72-74); Blumenthal, "*OH* ed. G. Quandt", pp. 140-145; Quandt, *OH*, pp. 81 ss.; West, "Notes on the *OH*", pp. 288-296. En ce qui concerne les mss qui ne se trouvent pas chez Quandt: Vian, "Mss des Orph., *Argon.*", p. 8 (Marcianus gr. 509, ms. du XVe s. contenant une partie des *OH*); Jacob, "Un nouveau manuscrit des *OH*", pp. 246-254 (Vaticanus gr. 2264, un ms. qui contient les *OH,* qui date de 1537, copié par François Cavoti de Soleto. Ce ms. appartiendrait à la famille π de Quandt.); Janko, "An Unnoticed Ms.", pp. 518-520 (Parisinus gr. 2833, ms. du XVe s. qui contient les hymnes 76 et 77); Klutstein, *Marsilio Ficino*, pp. 22-47 (traite surtout des questions de traduction, mais également des problèmes de transmission des mss grecs).

1 *Les titres des* Hymnes orphiques

ὀρφεὺς πρὸς μουσαῖον: τοῦ αὐτοῦ (scil. Ὀρφέως, cuius Argonautica praecedunt) πρὸς μουσαῖον e Iunt A B, ὀρφέως ποιητοῦ ὕμνοι πρὸς μουσαῖον l, ὀρφεὺς πρὸς μουσαῖον M, ὀρφέως ὕμνοι πρὸς μουσαῖον p, om. d, ὀρφέως τελεταὶ πρὸς μουσαῖον h.

2 *Un titre au début des hymnes adressés aux dieux*

Dans le manuscrit laurentien 32.45 (= d dans l'édition de Quandt), un titre se trouve dans la marge à côté du premier hymne de la collection, juste après le prologue. Il est écrit à l'encre rouge de la même main que le reste du texte:

λ
θϋηπο.

Selon Kern, il s'agit d'une abréviation du mot "rite mystique", θυηπολικόν[8]. Au début du prologue, le terme θυηπολίην (pr. 1) est utilisé. Il se peut que l'abréviation se réfère également à ce mot.

3 *Les titres des hymnes adressés aux dieux*

1 <῾Εκάτης>: Titulum add. Guil. Canter, Sanctamandus.

Dans les manuscrits, cet hymne est lié au prologue. Quandt pense qu'il se peut que Jean Galenos, qui semble être le premier à citer les *Hymnes*, ait lu Σελήνης comme titre à cet hymne[9]. West est d'avis que <῾Εκάτης. Θυμίαμα ἀρώματα> serait plus probable[10]:

2 Προθυραίας, θυμίαμα στύρακα: προθυρέας ψ, εἰς ἄρτεμιν M, ἢ προθυραίας θυμίαμα στύρακα q
6 Πρωτογόνου, θυμίαμα σμύρναν: πρωτογόνου θυμίαμα σμύρναν ψ, ἔρωτος cetera om. m
7 ἀρώματα: ἄρωμα Ψ, corr. qB
8 Εἰς ῞Ηλιον, θυμίαμα λιβανομάνναν: εἰς ἥλιον θυμίαμα λιβανομάνναν q(ψ), τιτᾶνος cetera om. m
18 Εἰς Πλούτωνα: τυφῶνα Ψ: corr. Stephanus.

Dans le cas de l'hymne 18, la tradition est unanime, mais les éditeurs corrigent le texte.

---

[8] Cf. θυηπολοῦσιν Pl., *Resp.* 2.364e (cf. *OF* 3); θυηπολίης Orph., *Argon.* 470; θυηπολικόν Suid. *s.v.* "Ὀρφεύς" (cf. *OF*, p. 199). Kern, "Hymnologicum", p. 150, Ricciardelli, "Il proemio", p. 64.

[9] Quandt, *OH*, p. 3*, n. 2.

[10] West, "Notes on the *OH*", p. 288, n. 3. Cf. aussi n. 6. À ce sujet, Ricciardelli, "Il proemio", pp. 67-68.

19 Κεραυνοῦ: Κεραυνοῦ ψ, Κεραυνίου φ.

West, qui cite Διὸς Ἀστραπαίου comme parallèle, préfère Κεραυνίου[11].

20 Διὸς Ἀστραπαίου : ἀστραπέως Ψ corr. Maas

La tradition est à nouveau unanime au sujet du titre de l'hymne 20.

47 Περικιονίου: περικιονίας M
49 Ἵπτας: ἵππας φ μ p, ἵπτας d A, ιππας (*sic*) B[12]
53 καὶ σπένδε γάλα: καὶ σπένδε γάλα ψ, om. φ
65 Ἄρεος: ἄρεος φ, ἄρεως θ, ἄρηος A, αρε B
69 Ἐρινύων, θυμίαμα στύρακα καὶ μάνναν: ἐριννύων θυμίαμα στύρακα καὶ μάνναν Ψ, εὐμενίδων θυμίαμα ἀρώματα (= 70 tit.) φ
82 Νότου: νόθου A
86 Ὀνείρου, θυμίαμα ἀρώματα: om. B.

Le titre de la collection des *Hymnes orphiques* varie considérablement dans la tradition manuscrite, contrairement aux titres individuels. En ce qui concerne les noms divins dans les titres, si l'on met de côté des fautes d'inattention mineures, des variations peuvent être observées dans les cas suivants: Artémis au lieu de Prothyraia dans l'hymne 2, Éros à la place de Protogonos dans l'hymne 6, Titan au lieu d'Hélios dans l'hymne 8, Typhon pour Pluton dans l'hymne 18. Enfin, dans certains manuscrits, les hymnes 69 et 70 portent le même titre, εὐμενίδων θυμίαμα ἀρώματα. La confusion s'explique facilement, car les deux hymnes consécutifs sont adressés aux mêmes déesses, les Érinyes et les Euménides. Le choix de ne pas recourir au mot "Érinyes" pourrait être à l'origine de cette divergence dans la tradition manuscrite, mais n'explique pas que l'offrande soit identique dans les deux cas. Une simple erreur de la tradition manuscrite semble donc plus probable.

La confusion entre Τυφῶνα et Πλούτωνα (18), qui se trouve dans l'archétype Ψ, peut s'expliquer par la similitude formelle et phonique de ces deux noms. Typhon est, d'autre part, une divinité importante de la magie. La convergence entre les Papyrus magiques et les *Hymnes orphiques* a peut-être induit cette erreur.

Les autres variations de noms divins, qui concernent les hymnes 2, 6 et 8, se trouvent toutes dans une seule branche de la tradition, M (qui regroupe m et q) pour ce qui est de l'hymne 2, et m pour les hymnes 6 et 8. Quandt considère qu'il s'agit de conjectures[13]. Il est vrai qu'un scribe aurait pu sans peine conjecturer εἰς Ἄρτεμιν et Τιτᾶνος, car ces mots apparaissent dans les hymnes eux-mêmes (2.12 Prothyraia; 8.2 Hélios). La variante Ἔρωτος est plus intéressante. L'hymne à Protogonos entretient, en effet, des rapports étroits avec l'hymne à Éther qui le précède immédiatement, puisque le terme qui "erre dans l'éther", αἰθερόπλαγκτον (6.1), apparaît au début de l'hymne. D'après la métrique, ce mot semble devoir être rapproché de l'œuf (ᾠογενῆ) qui se trouve au vers suivant[14]. L'hymne à Protogonos fait d'autre part allusion à des mythes orphiques, tels ceux de l'œuf et de la naissance d'un être aux ailes d'or (6.1-2)[15]. Protogonos est rapproché de plusieurs noms divins typiquement orphiques, comme Éricépaios (6.4), Phanès (6.8), Priape et Antaugès (6.9). Des jeux sur l'étymologie de Phanès annoncent son nom: παμφαὲς ἔρνος (6.5), ἄγων φάος ἁγνόν (6.8). Cet hymne rapproche probablement Protogonos de Dionysos par l'usage du mot "tournoyant", δινηθείς (6.7)[16]. Dionysos est qualifié à deux reprises de Protogonos: dans l'hymne à Dionysos (30.2) et dans l'hymne à Triétérique, où il est qualifié de Protogonos-Éricépaios. Enfin, Protogonos est peut-être rapproché de Métis, car il est appelé πολύμητι (6.10)[17]. Les enseignements attribués à Orphée lient Protogonos et Phanès à Éros[18]. La variante apportée par le manuscrit m s'inscrirait dans ce contexte. S'il s'agit bien d'une conjecture, elle nécessite une bonne connaissance des textes de la part de son auteur. Ce serait une manière d'introduire Éros plus tôt dans la chronologie des *Hymnes*.

---

[11] West, "Notes on the *OH*", p. 291.

[12] Pour ce qui est des variations dans le nom de cette déesse et les parallèles épigraphiques, cf. chap. iii. Hipta.

[13] Quandt, *OH*, p. 24*.

De manière globale, la tradition manuscrite est fort unanime. La seule exception notable concerne l'hymne 53, dans lequel certains manuscrits omettent la libation qui est, par ailleurs, la seule mentionnée dans les titres. L'offrande fait d'autre part défaut pour les hymnes 6 et 8 dans le manuscrit m, celui-là même qui comportait un nom différent pour les dieux. Dans ces deux cas, l'absence d'offrandes est un indice supplémentaire que ces titres sont conjecturaux. Ainsi, en contraste frappant avec le titre général de la collection qui semble bien être éditorial, la transmission des titres des hymnes adressés aux dieux est cohérente. Quant à la transmission des offrandes, elle est unanime. La cohérence dans la transmission des *Hymnes orphiques* est particulièrement frappante lorsqu'elle est mise en parallèle avec celle d'autres textes similaires. Les *Hymnes orphiques* et les *Hymnes* de Proclus se trouvent souvent réunis dans les manuscrits. Ils offrent donc un excellent point de comparaison. Les *Hymnes homériques* et les *Hymnes* de Callimaque se trouvent également dans certains manuscrits qui comprennent les *Hymnes orphiques*, avec d'autres textes comme les *Argonautiques orphiques,* l'*Alexandra* de Lycophron, l'*Halieutica* d'Oppien, *Héro et Léandre* de Musée et d'autres encore.

---

[14] Sur Phanès fils d'Éther, cf. *OF* 73-74.

[15] Cf. *OF* 1; 54-58; 60; 78.

[16] Macrob., *Sat.* 1.18.12 (cf. *OF* 237). Cf. LOBECK, *Aglaophamus*, pp. 498-499; HUNSUCKER, *Commentary on the OH*, pp. 155 ss. KERN, "Zu den *OH*", p. 503, rejette cette interprétation. Sur un rapprochement avec la figure de Pan, cf. BÜCHSENSCHÜTZ, *OH*, p. 28; KERN, "Zu den *OH*", p. 504.

[17] Cf. KERN, "Zu den *OH*", p. 504; HUNSUCKER, *Commentary on the OH*, p. 160. Sur les différentes assimilations de Phanès, cf. *OF* 61; 167; 170; 237.

[18] Cf. *OF* 74 par exemple.

Les titres des hymnes autres que les *Hymnes orphiques* varient beaucoup. Ainsi, à titre d'exemple, le sixième hymne de Proclus:

> ὕμνος κοινὸς ἑκάτης καὶ ἰάνου : ὕμνος κοινός OB : ὕμνος κοινός·
> οὗ ἡ ἀρχὴ D : ἑκάτης καὶ ἰάνου G : om. γ ε C.[19]

De telles variations se trouvent également dans les *Hymnes homériques,* comme par exemple dans l'hymne à Apollon:

> 3 εἰς ἀπόλλωνα: τοῦ αὐτοῦ ὁμήρου ὕμνοι εἰς ἀπόλλωνα M : DL^1 :
> ὁμήρου ὕμνοι εἰς ἀπόλλωνα E Π S T ed. pr. (α^{ος} add. E T) : ὕμνοι
> ὁμήρου· εἰς τὸν (om. Mon.) ἀπόλλωνα *p* (ὕμνος εἰς V) : εἰς
> ἀπόλλωνα J : ἐς ἀπόλλω H om. K.[20]

La comparaison des titres des hymnes dans les différents manuscrits révèle à quel point la cohérence de la transmission des titres des *Hymnes orphiques* est remarquable. Cette cohérence n'est pas simplement due au nombre de manuscrits disponibles, puisque le nombre de manuscrits contenant les *Hymnes* de Proclus est tout à fait comparable à celui des *Hymnes orphiques.* La comparaison avec d'autres textes révèle aussi que les titres des *Hymnes orphiques* sont relativement longs et élaborés. Il s'agit là d'une caractéristique de ces textes que ne partagent pas les hymnes littéraires.

La cohérence de la tradition manuscrite révèle que les titres des différents hymnes étaient présents dans l'archétype de nos manuscrits, ce qui n'implique pas nécessairement une date antérieure au XIV^{e} s.[21] Les titres ont ainsi une bonne chance d'être originaux, même si ce n'est pas certain.

Ce qui semble être la première citation du texte des *Hymnes orphiques* par Jean Galenos fournit un élément supplémentaire. Il se réfère aux *Hymnes* en rapport avec la *Théogonie* d'Hésiode et attribue une grande importance à l'influence des étoiles sur la conduite humaine:

---

[19] E. Vogt (éd.), *Procli Hymni* (Wiesbaden 1957).

[20] T. W. Allen (éd.), *Homeri opera* t. v (Oxford 1912 rpt. 1946 avec des corrections), p. 20.

[21] Quandt, *OH*, p. 33*. Cf. Ricciardelli, “Il proemio”, pp. 66-68.

> ἔνθεν τοι καὶ κοσμοκράτορας (8.11) διὰ τοῦτο καὶ
> σημάντορας ἔργων (8.10) καὶ φερεσβίους καὶ καρπίμους (8.12)
> καὶ ἀστεράρχας (9.10) καὶ δεσπότας κόσμου (8.16) καὶ
> πιστοὺς φύλακας (8.17) καὶ ῥιζωτῆρας πυρόεντας (8.6) καὶ
> ὡροτρόφους (8.10) καὶ χρόνου πατέρας ἀθανάτους (8.13)
> προσαγορεύει ὁ Ὀρφεὺς ἐν τοῖς θυμίοις ἀρώμασι, σύγγραμμα
> δὲ τοῦτο Ὀρφαϊκόν.[22]

Il est évident que Jean Galenos lisait un texte qui comprenait l'offrande, car il emploie ἐν τοῖς θυμίοις ἀρώμασι pour désigner l'ensemble du texte. Il est malheureusement difficile de situer chronologiquement cet érudit. Il est antérieur à Démétrius Triclinius qui vécut au début du XIVe s., ce qui fournit un *terminus ante quem*[23]. Wilson invoque des arguments d'ordre stylistique et le situe au milieu de l'époque byzantine[24]. La citation de Jean Galenos montre que les offrandes étaient suffisamment importantes pour servir à désigner l'ensemble de la collection de textes. C'est un argument supplémentaire en faveur du caractère original des titres, sans toutefois constituer en soi une preuve.

Cette preuve est cependant apportée par la comparaison avec les Papyrus magiques. Des fumigations et des libations accompagnent couramment les formules magiques. La substance à brûler suit souvent un verbe comme λαμβάνω ou ἐπιθύω, à la forme impérative ou participiale:

> καὶ θυσιάσας ἐπίθυ|ε τὰ ἑπτὰ ἐπιθύματα τὰ αὐθεντικά,
> ἐν οἷς ἥδεται | ὁ θεός.[25]

Les offrandes peuvent avoir des conséquences imprévues ou mobiliser des pouvoirs indésirables. Ainsi, la formule qui fait appel aux pouvoirs de la constellation de l'Ourse est accompagnée de l'offrande qui s'y rapporte ainsi que des moyens qui servent de phylactère lors de cette procédure:

> ἐπίθυμα τῆς πράξεως· | λιβάνου δραχμαὶ δʹ, ζμύρνης δραχμαὶ
> δʹ, κασίας φύλλου, πεπέ||ρεως λευκοῦ ἀνὰ οὐγκίας βʹ,
> βδελλίου δραχμὴν αʹ, ἀνθε|ρίκου σπέρματος δραχμὴν αʹ,

---

[22] Quandt, *OH*, p. 3*; J. Flach (éd.), *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie* (Leipzig 1876), p. 328.

[23] M. L. West, *Hesiod Theogony* (Oxford 1966), pp. 70-71.

[24] West, "Notes on the *OH*", p. 288, n. 3.

[25] *PGM* 13.350 ss., Merkelbach, *Abraxas*, vol. iii, p. 97.

> ἀμώμου, κρόκου, | στύρακος τερεβινθίνης ἀνὰ δραχμὰς β′,
> ἀρτε|μισίας δραχμὴν α′, κατανάγκης βοτάνης[. . .], κῦφι |
> ἱερατικόν, ἐγκέφαλος κριοῦ μέλανος ὅλος. || οἴνῳ λευκῶι
> μενδησίωι καὶ μέλιτι | ἀναλάμβανε καὶ ποίει κολλούρια.
> φυ|λακτήριον τῆς πράξεως· λύκου ἀστρά|γαλον περιάπτου,
> μίσγε δὲ τῶι θυμια|τηρίωι χυλὸν κατανάγκης καὶ
> πωματο||γείτονος, γράψον μέσον τοῦ θυμιατηρίου | τὸ ὄνομα
> τοῦτο· ‘θερμουθερεψιφιριφι|πισαλι’ (γράμματα κ̅δ̅), καὶ οὕτως
> ἐπίθυε.[26]

Les textes magiques contiennent la plupart des substances qui apparaissent dans les *Hymnes orphiques* même si les offrandes sont souvent plus élaborées dans les Papyrus magiques. Dans un cas comme dans l'autre, l'offrande est faite en corrélation avec une demande.

Dans les Papyrus magiques, la libation ou la fumigation est faite en même temps que les mots sont prononcés:

> εἶτα | βαλὼν μὲν γάλα, οἶνον, ὕδωρ ἐν και|νῶι ἀγγείωι ἅμα
> σπένδε λιβανωτί||ζων, καὶ παρακείσθω λύχνος καθαρ|ός, ῥοδίνου
> μεστός, καὶ λέγε·
> “ἐπικα|λοῦμαί <σε> . . .[27]

Dans certains passages hymniques des Papyrus magiques, une offrande est décrite dans le corps même du texte:

> Ἡ δεῖνά σοι θύει, θεά, δεινόν τι θυμίασμα·
> αἰγός τε ποικίλης στέαρ καὶ αἷμα καὶ μύσαγμα,
> ἰχῶρα παρθένου νεκρᾶς καὶ καρδίαν ἀώρου
> . . .[28]

Certains de ces textes ont une structure très semblable à celle des *Hymnes orphiques,* comme cela a été observé dans le premier chapitre:

> <θύω σοι> τόδ᾽ ἄρωμα, Διὸς τέκος, ἰοχέαιρα,
> Ἄρτεμι, Περσεφόνη, ἐλαφηβόλε, νυκτοφάνεια,
> τρίκτυπε, τρίφθογγε, τρικάρανε, {σεληνη} <τριώνυμε Μήνη>,
> . . .
> χαῖρε, θεά, καὶ σαῖσιν ἐπωνυμίαις ἐπάκουσον,
> οὐρανία, λιμενῖτι, ὀρ<ε>ίπλανε εἰνοδία τε,
> νερτερία, βυθία, ἀιδωναία σκοτία τε·
> ἔλθ᾽ ἐπ᾽ ἐμαῖς θυσίαις καί μοι τόδε πρᾶγμα τέλεσσον
> εὐχομένωι τ᾽ ἐπάκουσον ἐμοί, λίτομαί σε, ἄνασσα.[29]

Comme dans les *Hymnes,* l'accumulation d'épithètes doit réjouir le dieu. Dans le poème magique, les mots <θύω σοι> ne se trouvent pas dans le papyrus mais résultent d’une conjecture[30]. Sans elle, les mots τόδ’ ἄρωμα apparaissent sans verbe de manière très similaire aux *Hymnes orphiques*.

---

[26] *PGM* 4.1309-1323.
[27] *PGM* 13.1014-1019, Merkelbach, *Abraxas,* vol. i, p. 204.
[28] *PGM,* vol. ii, p. 255; *PGM* 4.2574-2578.
[29] *PGM,* vol. ii, pp. 257-258; *PGM* 4.2522-2567.

L’unanimité des manuscrits, la référence de Jean Galenos aux substances aromatiques et enfin le fait que les offrandes ne trouvent pas de parallèles parmi les hymnes littéraires, mais seulement dans le corps des hymnes magiques, montrent que les titres des *Hymnes orphiques* sont très probablement originaux. Si cela n’était pas le cas, ils auraient été introduits à une date proche de la mise par écrit de ces textes, lorsqu’ils étaient encore utilisés dans un rituel.

C *Syntaxe des titres*

Les titres peuvent être compris de différentes manières qui dépendent des mots que l’on sous-entend et de la relation syntaxique établie entre les différents termes. Θυμίαμα peut être lié au nom divin, ce qui signifierait, pour prendre l’exemple de l’hymne 2: Προθυραίας θυμίαμα, στύρακα, “la fumigation de Prothyraia: storax”. Mais il est aussi possible de rattacher θυμίαμα à la substance végétale, ce qui implique la ponctuation et la traduction suivantes: Προθυραίας, θυμίαμα στύρακα, “hymne à Prothyraia, fumigation: storax”. Cette seconde possibilité suppose un nom au nominatif tel “hymne” dont dépend le nom du dieu au génitif. D’autre part, l’accusatif des substances végétales est surprenant. Ceux qui ont commenté ce texte lient souvent le mot θυμίαμα avec l’offrande plutôt qu’avec le nom divin; en revanche, ils n’expliquent en général pas l’accusatif[31]. La meilleure solution me semble être celle qui est fournie par Petersen qui comprend les titres de la manière suivante:

> λαβέ oder θυμία z.b. ῾Ηλίου θυμίαμα λιβανομάνναν d.h.῾ Ηλίου ὕμνος. θυμία θυμίαμα λιβανομάνναν d. h. ein Hymnos auf Helios: nimm Weihrauchkörner zum Rauchopfer.[32]

Cette interprétation rend en effet compte de l’accusatif. La formulation de la libation dans le titre de l’hymne à Amphiétès, “et répands une libation de lait”, καὶ σπένδε γάλα (53), fournit un parallèle au verbe θυμία que sous-entend Petersen. Les exemples tirés des Papyrus magiques montrent que cette interprétation est la plus vraisemblable.

---

[30] Le papyrus contient apparemment αδωναι.

[31] Pour prendre l’exemple des éditeurs, Hermann lie θυμίαμα avec le nom divin, tandis qu’Abel et Quandt le lient avec la substance à brûler. Cf. aussi, RICCIARDELLI, “Il proemio”, p. 68; ALDERINK, “Orphic hymn 13”, p. 192.

[32] PETERSEN, “*OH*”, p. 416.

Quelle que soit l'interprétation adoptée, les titres revêtent clairement une forme condensée[33]. Ils sont un aide-mémoire pour le rituel et non une description détaillée. De manière semblable, dans le texte des *Hymnes orphiques,* les références à des rituels sont plus allusives que spécifiques.

D *Les dieux qui ne reçoivent pas d'offrande dans le titre*[34]

Avant d'aborder les offrandes, il est nécessaire de s'atteler à un problème délicat qui est l'absence de mention d'offrandes dans certains titres. À huit reprises, les titres se contentent de nommer le dieu destinataire de l'hymne sans indiquer d'offrande végétale: Pluton (18), Perséphone (29), Courètes (31), Dionysos Bassareus Triétérique (45), Lysios Lénaios (50), Aphrodite (55), Némésis (61) et Nomos (64). La seule explication avancée jusqu'ici à ce sujet invoque un oubli de la tradition manuscrite. Je me suis efforcée de trouver une explication différente et plus satisfaisante. Mes recherches n'ont pas abouti à une explication globale, mais à une série d'observations.

Tout d'abord, certains dieux, comme Pluton et Perséphone, sont liés aux enfers. Dionysos, qui a aussi des rapports avec les enfers du fait de sa triple naissance, de sa mort, de sa descente dans l'Hadès pour rechercher sa mère Sémélé et de sa présence auprès de Perséphone, n'obtient pas d'offrandes dans deux hymnes (45; 50)[35]. Ainsi, dans les *Hymnes orphiques,* la présence de Dionysos dans l'Hadès est évoquée plusieurs fois. Dans l'hymne 53 par exemple, Amphiétès est appelé χθόνιον Διόνυσον (53.1). Eubouleus, un nom parfois utilisé pour Dionysos, est aussi lié aux enfers. La présence de Dionysos auprès de Perséphone et la période triétérique ont déjà été discutées. De manière plus générale, les mystères de Dionysos ont, semble-t-il, un rapport avec la mort de ce dieu et sa présence dans les enfers. Si la présence dionysiaque aux enfers est claire, elle n'explique cependant pas pourquoi ce dieu reçoit parfois des offrandes et, d'autres fois, n'en reçoit aucune. Les hymnes 45 et 50 dans lesquels ce dieu n'obtient pas d'offrandes n'indiquent pas un rapport étroit avec les enfers.

---

[33] West, "Notes on the *OH*", p. 288, n. 1.

[34] Cf. appendice 4, tableau 3.

[35] Cf. Nilsson, *GGR*, vol. i, pp. 594 ss.; Kerényi, *Dionysos*, pp. 189-272; Burkert, *GR*, pp. 200 ; 297 ss. Sur la présence de Dionysos auprès de Perséphone et d'Hadès dans la représentation figurée, Moret, "Les départs des Enfers", pp. 293-351 (pour des références plus détaillées sur la présence de Dionysos dans l'Hadès, cf. Moret, "Les départs des Enfers", pp. 300 ss.); S.I. Johnston et T. J. McNiven, "Dionysos and the Underworld in Toledo", *MH* 53 (1996), pp. 25-36.

S'il est possible qu'Hécate, divinité liée aux enfers, n'ait pas reçu d'offrande à l'origine et que cela ait entraîné la disparition du titre entier, l'absence de ce dernier n'autorise aucune spéculation[36]. L'explication de l'absence d'offrandes recherchée dans un rapport avec les enfers pose un autre problème. Certains dieux qui ont des rapports étroits avec les enfers obtiennent des offrandes dans le titre: par exemple, Hermès chthonien (57) reçoit du storax, ou Mélinoé (71), qui a des aspects infernaux et nocturnes, obtient des aromates.

Dans les textes autres que les *Hymnes,* l'absence d'offrandes à Hadès trouve des parallèles[37]. Une scholie de l'*Iliade* commente l'inflexibilité d'Hadès et cite Eschyle:

> δμηθήτω· <᾿Αΐδης τοι ἀμείλιχος ἠδ᾿ ἀδάμαστος·> διὰ τί οἱ μὲν
> ἄλλοι θεοὶ στρεπτοὶ λέγονται, τὸν δὲ Ἅιδην ἀνελεήμονά φησιν;
> ὅτι ἐκεῖνοι μὲν περὶ τῶν εἰς ἑαυτοὺς χαλεπαίνουσιν
> ἁμαρτημάτων (διὸ καὶ συγγινώσκουσιν), ὁ δὲ περὶ τῶν ἰδίων καὶ
> ἀλλοτρίων· διὸ ἀνελεής ἐστιν· ὅθεν ἐν οὐδεμιᾶι πόλει Ἅιδου
> βωμός ἐστιν. Αἰσχύλος·
> "μόνος θεῶν γὰρ θάνατος οὐ δώρων ἐρᾶι,
> οὐδ᾿ ἄν τι θύων οὐδ᾿ ἐπισπένδων λάβοις,
> οὐδ᾿ ἔστι βωμός, οὐδὲ παιωνίζεται."[38]

La raison avancée dans ce texte pour expliquer qu'Hadès et Thanatos ne reçoivent pas d'offrandes est que ces dieux ne sont pas susceptibles d'être fléchis ou influencés, à la différence des autres dieux sur lesquels les sacrifices ont un effet. Pour ce qui est des *Hymnes orphiques*, il convient de relever que Thanatos (87), qui seul ne se laisse pas convaincre "par les prières et les supplications", οὔτε γὰρ εὐχαῖσιν πείθηι μόνος οὔτε λιταῖσιν (87.9), reçoit néanmoins une offrande de poudre d'encens dans le titre de l'hymne.

Dans l'*Alceste*, après la mort de son épouse, Admète donne l'ordre de chanter un péan en l'honneur du dieu qui ne reçoit pas de libations:

---

[36] L'hymne à Hécate apparaît dans les manuscrits à la suite du prologue sans séparation. W. Canter, *Novarum lectionum libri septem* (Bâle 1566), pp. 84 ss., fut le premier à proposer de les séparer et de faire de cet hymne le premier de la collection. Cette proposition fut retenue dans l'édition d'Hermann et dans les éditions postérieures.

[37] Cf. W. Drexler, Roscher 1.2, *s.v.* "Hades" (1886-1890), 1787-1793; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* (Oxford 1896-1909), vol. iii, pp. 280 ss.; Stengel, *Opferbräuche*, pp. 126-145; Nilsson, *GGR*, vol. i, pp. 452-456.

[38] Schol. ad Hom., *Il.* 9. 158, vol. ii, p. 432 [Erbse]. Le texte d'Eschyle, qui appartient à la *Niobé,* est différent et plus long dans une citation de Stobée. Cf. *TrGF* fr. 161, vol. iii, p. 276.

> ἀλλ᾽, ἐκφορὰν γὰρ τοῦδε θήσομαι νεκροῦ,
> πάρεστε καὶ μένοντες ἀντηχήσατε
> παιᾶνα τῶι κάτωθεν ἀσπόνδωι θεῶι.[39]

Que le dieu soit qualifié d'ἄσπονδος, mais que l'on s'adresse à lui dans un péan est remarquable. Si l'absence du titre dans l'hymne à Pluton est due à la même cause que dans le passage d'Euripide, dans un cas comme dans l'autre, il serait envisageable de s'adresser au dieu sans lui faire d'offrande.

À Élis, Pausanias décrit un temple et une enceinte appartenant à Hadès. En dehors des prêtres, personne n'y accède, si ce n'est un jour par an. Pausanias constate que les Éléens sont les seuls à vénérer Hadès[40]. Les cultes d'Hadès sont en effet rares[41]. Par ailleurs, Pluton, Zeus chthonien et Eubouleus reçoivent des offrandes, souvent en conjonction avec Déméter et Coré. Les passages qui ont été réunis montrent que les offrandes aux dieux de la mort sont perçues comme problématiques. Cependant, ces mêmes dieux peuvent recevoir certaines offrandes sous un nom euphémique[42]. Par conséquent, il est possible que l'absence d'offrandes à Pluton et à Perséphone soit ainsi expliquée. Le fait que ces dieux soient les destinataires d'un hymne semble possible, puisqu'Hadès peut avoir un temple.

Reste à préciser ce qu'il en est des offrandes mentionnées dans les hymnes eux-mêmes. Ainsi, les hymnes à Pluton (18) et à Perséphone (29), dont les titres ne mentionnent rien sur ce sujet, se voient adresser une demande intermédiaire d'accepter des offrandes (ἱερά). Comme je l'ai observé dans le premier chapitre, les demandes intermédiaires adressées à Pluton (18) et à Perséphone (29) sont tout à fait parallèles. Certes, ce type de demande se retrouve au sein de demandes finales, mais, dans ces deux cas, elle apparaît au commencement de l'hymne. Il semble donc que le consentement du dieu soit requis au tout début de l'hymne, comme si la prudence exigeait qu'il manifestât son acceptation ou son refus d'entrée de jeu. En résumé, les offrandes d'encens, par exemple, pouvaient être perçues comme problématiques lorsqu'elles étaient adressées à certains dieux.

L'absence d'offrandes apparaît aussi pour des dieux liés à Dionysos, les Courètes, les seuls dieux de notre collection qui, sous le même nom, sont les destinataires de deux hymnes. Les deux textes diffèrent cependant quant à leur contenu et par le fait que, dans un cas, aucune offrande n'est nommée (31), tandis que dans l'autre, les Courètes reçoivent de l'encens (38). Malgré l'identité de nom des destinataires des deux hymnes, l'image qui s'en dégage est dissemblable. Dans l'hymne 31, les Courètes sont des êtres dionysiaques. Il est possible que le choix de ce qui est décrit dans l'hymne et les circonstances qui entouraient l'exécution de l'hymne aient eu une influence sur le choix de l'offrande. Les hymnes aux Courètes (31) et à Hécate (1) ont une demande finale très semblable. Ils contiennent les seules références au βουκόλος, un officiant du culte dionysiaque. Cette similitude implique-t-elle une identité de cérémonie et l'absence d'offrandes dans le titre? Il est impossible de trancher cette question, puisque le titre de l'hymne à Hécate fait défaut et que les informations sur les circonstances qui entouraient l'hymne ne sont qu'allusives. Aphrodite, enfin, qui est très proche de Dionysos, puisqu'elle est dite σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε (55.7), n'obtient pas d'offrandes dans le titre de l'hymne qui lui est adressé.

---

[39] Eur., *Alc.* 422-424 [Diggle]. Cf. A.M. Dale, *Euripides,* Alcestis (Oxford 1954), ad 422-424.

[40] Paus. 6.25.2.

[41] A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare* (Paris 1986), pp. 30-31.

[42] Cf. Nilsson, *GGR,* vol. i, pp. 452-456; Burkert, *GR,* pp. 199-203; Rudhardt, *Notions,* pp. 240-248.

La scholie de l'*Iliade* peut-elle expliquer la présence de Némésis (61) et de Nomos (64) dans la catégorie des dieux privés d'offrandes? Certains dieux ne sont pas fléchis par les offrandes et les prières. En contraste avec Diké (62), Dikaiosyné (63) et Thémis (79), qui reçoivent toutes de l'encens, Némésis et Nomos sont impitoyables et dès lors éloignés de l'influence humaine. D'autres déesses de cette catégorie sont peintes sous des traits impitoyables : Perséphone est appelée Praxidiké (29.5); Aphrodite est la mère qui tisse des ruses d'Ἀνάγκη (55.3). En conclusion, le rapport avec les enfers ne suffit pas à expliquer l'absence d'offrandes dans certains titres.

D'un autre côté, une distinction d'ordre formel doit encore être faite. Tous les dieux dont le titre est introduit par le mot ὕμνος n'ont pas d'offrande dans le titre: Ὕμνος Περσεφόνης (29), Ὕμνος Κουρήτων (31), Ὕμνος Διονύσου Βασσαρέως Τριετηρικοῦ (45), Νεμέσεως ὕμνος (61), Ὕμνος Νόμου (64). Cependant dans les trois autres cas, la formulation est autre: εἰς Πλούτωνα (18), Λυσίου Ληναίου (50), εἰς Ἀφροδίτην (55). Le cas de l'hymne à Lysios Lénaios est un peu particulier. La tradition manuscrite a Λυσίου Ληναίου, mais un manuscrit a Λυσίου Ληναίου ὕμνος[43]. Il est donc possible, qu'à l'origine, le mot ὕμνος ait fait partie de ce titre. Il semble donc qu'il y a un lien entre l'absence d'offrandes et la formulation du titre, ce qui n'explique cependant pas la raison de l'absence de fumigations.

---

[43] Il s'agit du Vaticanus Palatinus 179, n° 37 chez Quandt. Cf. Quandt, *OH*, p. 9*; Ricciardelli, "Il proemio", p. 68.

Ainsi, l'explication de l'absence d'offrandes dans certains titres n'a pas pu être fondée sur une raison spécifique, mais il a été possible d'observer un certain nombre de faits. On a pu observer dans certains cas un lien avec les enfers et, dans d'autres, un caractère impitoyable. Enfin, il se peut que les cérémonies liées à certains hymnes aient joué un rôle. Le seul point commun que tous les titres partagent est d'ordre formel, mais il ne permet pas de comprendre l'absence de fumigations. L'absence d'une explication globale n'est pas très satisfaisante, mais elle est probablement due à notre compréhension imparfaite des titres, et à la part d'arbitraire qui entre dans tout choix d'une offrande pour les dieux. Elle semble néanmoins préférable à l'hypothèse d'un oubli du scribe.

E *Les offrandes et les dieux auxquels elles sont destinées*[44]

Θυμίαμα est le mot qui se retrouve dans tous les titres avant la substance végétale. Ce mot, par son étymologie, contient l'idée de "brûler"[45]. Il faudra néanmoins se demander si les offrandes sont brûlées dans tous les cas. En effet, la combustion du safran, du pavot et des graines devra être reconsidérée lors de l'étude de ces substances. L'usage du mot θυμίαμα dans d'autres textes sera également considéré. Seul un nombre limité de substances est offert. La plupart consistent en une offrande végétale, comme la myrrhe, l'encens ou le pavot. Certains titres désignent des offrandes composites. Des tableaux, annexés à cette recherche, regroupent les divinités destinataires d'une même substance[46].

Un lien entre les différents dieux recevant la même offrande peut parfois être établi. Ainsi Périkionios (47), Sabazios (48), les Nymphes (51) et Triétérique (52), qui appartiennent à un groupe d'hymnes dionysiaques, reçoivent des substances aromatiques, tandis que les trois vents, Borée (80), Zéphyr (81) et Notos (82), obtiennent tous la même sorte d'encens. Les Euménides (70) et Mélinoé (71), filles de

---

[44] H. v. Fritze, *Die Rauchopfer bei den Griechen* (Berlin 1894), *passim*; F. Pfister, *RE* 2.1A.1 *s.v.* "Rauchopfer" (1914), 267-286; Hopfner, *Offenbarungszauber, passim*; T. Hopfner, *RE* 14.1 *s.v.* "Mageia" (1928), 301-393 (surtout 319-326 qui portent sur les plantes); F. Pfister, *RE* 19.2 *s.v.* "Planzenaberglaube" (1938), 1446-1456. Pour une bibliographie plus détaillée, cf. Brashear, *Magica*, pp. 54-55.

[45] Cf. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg 1960-1970), *s.v.* "θύω"; H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg 1972), vol. iii, *s.v.* "θύω"; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris 1968), *s.v.* "θύω" (cf. en particulier la suffixation en -m).

[46] Cf. appendice 4, tableaux 1-2.

Perséphone, reçoivent des substances aromatiques; Tyché (72) et Démon (73) obtiennent de l'encens, tandis qu'Asclépios (67) et Hygie (68) de la poudre d'encens. Ce type d'approche n'explique cependant pas tout, tant s'en faut. Apollon (34), Léto (35) et Artémis (36) forment un groupe cohérent de dieux dans la succession des *Hymnes*. Pourtant, les deux enfants reçoivent de la poudre d'encens, tandis que Léto obtient de la myrrhe. La recherche d'une cohérence qui se fonde sur des bases mythologiques et les *Hymnes* — par exemple, en regroupant les dieux qui obtiennent la même offrande — fournit des bribes de réponses, mais fait apparaître des difficultés insurmontables. Ceci est également vrai de la recherche d'une règle qui expliquerait l'ordre de succession des *Hymnes*[47]. Puisque des liens sont tissés entre différents hymnes au moyen d'allusions et de l'emploi d'épithètes communes, on aurait pu s'attendre à ce que les offrandes aient la même fonction liante. Or, Protogonos (6) et Dionysos (30), pour prendre un exemple, sont clairement rapprochés, mais reçoivent des offrandes différentes. Force est donc de constater que les offrandes sont choisies selon d'autres critères. Il sera dès lors nécessaire de ne pas se confiner aux *Hymnes,* ni même au domaine de la religion.

Les *Hymnes* ne permettent pas d'expliquer les offrandes. Il est donc nécessaire de se référer à d'autres sources. Dans cette section, je m'efforcerai de réunir autant de matériel que possible sur chaque substance à partir des sources antiques les plus diverses. Certains mythes expliquent l'origine d'une plante, souvent par une métamorphose. D'autre part, des plantes entretiennent des relations particulières avec un dieu, comme le laurier avec Apollon. Quant aux textes magiques, ils mentionnent la plupart des plantes nommées dans les *Hymnes orphiques,* mais ils recourent à un nombre de plantes et de substances beaucoup plus large. Des informations variées peuvent être tirées des textes littéraires concernant l'usage culinaire des plantes. Athénée est la source principale dans ce domaine. Enfin, une part importante des informations se trouve dans les traités sur les plantes et dans les sources médicales. Certains auteurs, tels Théophraste et Pline l'Ancien, s'occupent d'histoire naturelle. D'autres traités sont plutôt orientés vers l'utilisation médicale des plantes. Les œuvres de Dioscoride et de Galien sur les remèdes appartiennent à cette catégorie. Les traités d'histoire naturelle et de médecine sont d'ailleurs assez proches.

Les substances contenues dans les titres des *Hymnes orphiques* seront traitées dans l'ordre indiqué ci-dessous, lorsque ces informations sont disponibles:

---

[47] Cf. DIETERICH, *OH,* p. 80; PETERSEN, "*OH*", pp. 389 ss.

1 Autres informations sur la plante figurant dans les *Hymnes orphiques*.
2 Brève description et origine de la plante.
3 Offrandes semblables dans d’autres sources.
4 Présence de la plante dans les mythes.
5 Usages divers de la plante.
6 Description de la plante dans des ouvrages de sciences naturelles.
7 Description de la plante chez les médecins[48].
8 Manière dont la plante s’intègre au système médical.

Quelques témoignages attestent un lien entre les offrandes et les dieux. Il existe une ressemblance entre les plantes qui sont brûlées et le dieu qui les reçoit. Cette idée d’une similitude entre des plantes, des animaux et des pierres est exprimée par Proclus:

> . . . καὶ διὰ τῆς ὁμοιότητος ἐφειλκύσαντο· ἱκανὴ γὰρ ἡ
> ὁμοιότης συνάπτειν τὰ ὄντα ἀλλήλοις.[49]

Il y a une étroite similarité entre les fleurs qui suivent la progression du soleil durant la journée, comme par exemple le lotus, et le Soleil lui-même. Le Phénix et le laurier ont également une nature de feu, semblable à celle du Soleil:

> Ἁπλῶς δὲ τὰ μὲν ταῖς περιόδοις τοῦ φωστῆρος συγκινεῖται,
> ὡς τὰ εἰρημένα φυτά, τὰ δὲ τὸ σχῆμα μιμεῖται τῶν ἀκτίνων,
> ὥσπερ ὁ φοῖνιξ, τὰ δὲ τὴν ἐμπύριον οὐσίαν, ὥσπερ ἡ δάφνη, τὰ
> δὲ ἄλλο τι.[50]

Dans un Papyrus magique, des offrandes sont qualifiées d’apparentées (συνγενικός) au dieu:

> ἀπηρτίσθω δὲ ἡ τράπεζα τοῖς ἐπιθύμα|σι τούτοις, συνγενικοῖς
> οὖσι τοῦ θεοῦ.[51]

Le nom des offrandes qui ressemblent à chaque dieu suivent ensuite. Une scholie d’Eschine affirme que les fumigations font venir les dieux, car le semblable est attiré par le semblable:

---

[48] Une liste des éditions des traités hippocratiques se trouve dans G. MALONEY, *Concordance des œuvres hippocratiques* (Québec 1984), pp. X-XIV. Pour Galien, une majorité de textes ne se trouve que dans l’édition de Kühn. Une liste des éditions plus récentes se trouve dans G. FICHTNER, *Corpus Galenicum. Verzeichnis der galenischen und pseudogalenischen Schriften* (Tübingen 1989) et R.J. HANKINSON, *Galen On the Therapeutic Method* (Oxford 1991), pp. 238-249.

[49] Procl., *Περὶ τῆς καθ’ Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης*, in J. BIDEZ, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (Bruxelles 1928), vi, pp. 148-149.

[50] Procl., *Περὶ τῆς καθ’ Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης*, vi, p. 150.

[51] *PGM* 13.13-14; MERKELBACH, *Abraxas*, vol. iii, p. 96. Cf. GRAF, *La magie*, p. 245.

> ὁ δὲ κῆρυξ διὰ θυμιαμάτων ἐπικαλῶν τὰ θεῖα εἶλκε τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια, ἵνα διὰ τῆς τούτων παρουσίας ἀγαθόν τι ἔχωσιν οἱ Ἀθηναῖοι βουλεύεσθαι.[52]

Il y a d'autre part un rapport entre la bonne odeur et la divinité, qui est bien illustré par la description que donne Plutarque d'Alexandre le Grand:

> Ὅτι δὲ τοῦ χρωτὸς ἥδιστον ἀπέπνει καὶ τὸ στόμα κατεῖχεν εὐωδία καὶ τὴν σάρκα πᾶσαν, ὥστε πληροῦσθαι τοὺς χιτωνίσκους. . . Αἰτία δ᾽ ἴσως ἡ τοῦ σώματος κρᾶσις πολύθερμος οὖσα καὶ πυρώδης· ἡ γὰρ εὐωδία γίνεται πέψει τῶν ὑγρῶν ὑπὸ θερμότητος, ὡς οἴεται Θεόφραστος. Ὅθεν οἱ ξηροὶ καὶ διάπυροι τόποι τῆς οἰκουμένης τὰ πλεῖστα καὶ κάλλιστα τῶν ἀρωμάτων φέρουσιν· ἐξαιρεῖ γὰρ ὁ ἥλιος τὸ ὑγρὸν ὥσπερ ὕλην σηπεδόνος ἐπιπολάζον τοῖς σώμασι.[53]

Dans ce passage, le lien entre la bonne odeur, la chaleur, la sécheresse, le feu, l'absence de décomposition et la divinité est très clair. Alexandre imprégnait ses vêtements d'un parfum naturel délicieux et, après sa mort, nonobstant une attente des funérailles qui dura plusieurs jours, son corps ne se putréfia pas et même sentait bon. Les dieux, en effet, exhalent un parfum[54] et laissent tout ce qu'ils touchent imprégné de leur odeur[55]. Il convient donc de déterminer pour les *Hymnes orphiques* s'il est possible d'établir un lien entre le dieu et la plante qui lui est offerte.

1 *Les substances aromatiques*

L'offrande de substances aromatiques (ἄρωμα) trouve des parallèles. Dans une inscription de Lycosoura du III^{e} s. av. J.-C., après une description des règles applicables dans le culte de Despoina et des objets et habits défendus dans l'enceinte du temple, les offrandes appropriées sont énumérées. Des substances aromatiques, telles que le pavot blanc et la myrrhe, apparaissent parmi d'autres offrandes végétales[56]. Cette inscription distingue la myrrhe des aromates, comme les titres des *Hymnes*. Ces substances semblent avoir été brûlées comme c'est le cas dans les *Hymnes*. Une stèle d'Éphèse du III^e s. ap. J.-C. prescrit de brûler sur l'autel l'encens et les substances aromatiques sacrées (ἱερατικά)[57].

---

[52] Schol. ad Aeschin. 1.23, p. 258 [Schutz]. Dilts omet les scholies qui se trouvent dans le manuscrit q. Cf. M.R. Dilts (éd.), *Scholia in Aeschinem* (Stuttgart Leipzig 1992), p. XIV; cf. A. Diller, "The Manuscript Tradition of Aeshines' *Orations*", *ICS* 4 (1979), p. 52.

[53] Plut., *Vit. Alex.* 4.4 [Flacelière et Chambry], cf aussi Plut., *Mor. Quaest. conv.* 623e.

[54] Par exemple, Eur., *Hipp.* 1391.

[55] *Hymn. Hom Merc.* 237; *Hymn. Hom. Cer.* 277 (où il est aussi question de vêtements). Cf. Roux, *Eur.,* Bacch., vol. ii, ad Eur., *Bacch.* 144, p. 293.

[56] *LSCG,* n° 68, pp. 137-139.

Une autre offrande d'aromates se trouve dans le *Lapidaire orphique*, un texte dont la date est discutée[58]. Un des rituels décrits dans ce texte permet de connaître l'avenir et de maîtriser le langage des animaux. Des libations sont tout d'abord versées sur un autel qui n'a pas été utilisé pour des sacrifices d'animaux. Des hymnes sont adressés à Hélios et à la Terre. La pierre liparée (λιπαραῖος) est ensuite fondue, ce qui attire des serpents. Suit un rituel étrange qui implique le découpage d'un serpent et la coction de sa chair, ainsi que d'autres actes. À la fin de ces opérations, un sacrifice est accompli dans la maison en l'honneur de tous les immortels:

> ἔνθα δ' ἔπειτα θυηλὰς ἀθανάτοισιν
> ἐξαῦτις ῥέζοντας ἀρώματα ποικίλα καίειν.[59]

Comme dans les *Hymnes*, les aromates sont brûlés. Le rituel pratiqué à la maison n'est pas suivi par un sacrifice animal. L'offrande est destinée aux immortels sans autre précision. Ceci rappelle la πάνθειος τελετή des *Hymnes orphiques*.

L'usage d'aromates ne se trouve pas seulement attesté dans les textes religieux; Athénée, par exemple, mentionne un alcool fait à partir de substances aromatiques, qui s'appelait "trimma". Ce qui indique que les aromates étaient sans doute broyés[60].

Théophraste dit que tous les aromates sont secs, chauds, sentent bon, sont astringents et mordants:

> τὰ ἀρώματα δὲ πάντα σχεδὸν [δὲ] καὶ εὔοσμα πλὴν τῶν
> ἀνθῶν ξηρὰ καὶ θερμὰ καὶ στυπτικὰ καὶ δηκτικά.[61]

Il affirme que ces plantes sont d'origine étrangère[62].

Chez Hippocrate, l'usage de substances aromatiques, surtout en fumigation, est lié aux problèmes gynécologiques. Avant d'en venir à l'utilisation des aromates, il convient de discuter la fumigation de ces plantes et les termes qui sont utilisés pour décrire ce processus. Il est notamment utile de savoir si le terme θυμίαμα était employé dans les textes médicaux ou si c'est un terme réservé à la religion. Hippocrate recourt à plusieurs mots pour décrire les fumigations, comme ὑποθυμίησις[63], ὑποθυμιάω[64], θυμιάω[65], πυρία[66], πυρίαμα,[67] πυριάω[68]. Il utilise également le terme θυμίαμα, une fois au singulier[69] et à de nombreuses reprises au pluriel[70]. Des fumigations d'aromates étaient pratiquées[71].

---

[57] *LSS,* n° 121.5, pp. 203-205.

[58] Halleux et Schamp le placent dans la première moitié du II^e s. ap. J.-C.; West à la fin du IV^e s. ap. J.-C. Cf. R. Halleux et J. Schamp (éd.), *Les lapidaires grecs* (Paris 1985), p. 57; West, *OP,* p. 36.

[59] Orph., *Lith.* 743-744 [Halleux et Schamp].

[60] Ath. 1. 31e.

[61] Theophr., *Od.* 21 [Eigler et Wöhrle].

[62] Theophr., *Hist. Pl.* 4.4.14; 9.7.3.

En résumé, les auteurs anciens n'émettent pas de doute au sujet de ce qu'ils nomment ἄρωμα. Ce terme désigne une ou des plantes aromatiques, mais il n'est pas clair, pour nous, à quoi il se réfère précisément. Dans la conception médicale, cette substance est chaude, sèche et imputrescible. Les médecins recourent à des fumigations de substances aromatiques. Les termes θυμίαμα et θυμιάω ne sont donc pas exclusivement affectés au vocabulaire religieux.

2 *L'encens*[72]

Trois termes désignent l'encens dans les *Hymnes orphiques*: λίβανος, λιβανομάννα et μάννα[73]. Il arrive que λιβανομάννα et μάννα se trouvent dans des titres d'hymnes qui se succèdent immédiatement. Le mot qui désigne habituellement la gomme de l'arbre à encens, λιβανωτός, n'apparaît pas dans les *Hymnes*. La différence entre λιβανομάννα et μάννα n'est pas très claire. Les deux termes sont utilisés dans des hymnes successifs. Ainsi, Héphaistos (66) et Hygie (68) reçoivent de la μάννα, tandis qu'Asclépios (67) obtient de la λιβανομάννα. Il semblerait donc logique que ces termes se réfèrent à deux choses différentes. Le terme μάννα, quand il est utilisé seul, se réfère parfois à la poudre plutôt qu'aux granules. Il est donc possible que μάννα désigne la poudre, tandis que λιβανομάννα se réfère aux granules, mais ce n'est pas certain. Le mot λίβανος désigne en principe l'arbre à encens, mais également, par dérivation, la résine de cet arbre (le *Boswellia Carterii* Birdwood)[74]. C'est probablement ceci qui est entendu dans notre texte. Chez les médecins, le terme μάννα désigne de la poudre d'encens et non des granules. En effet, certaines préparations impliquent l'emploi d'une poudre relativement fine[75]. Dans les *Hymnes orphiques,* j'ai donc choisi de traduire μάννα par "poudre d'encens" et λιβανομάννα par "granules d'encens", mais il ne s'agit que d'une hypothèse en ce qui concerne le deuxième terme. Les mots qui sont utilisés en médecine pour désigner l'encens ne correspondent pas toujours à ceux qui le sont dans les *Hymnes.* Pour cette raison, la question de l'encens sera discutée de manière générale.

---

[63] Hippoc., *Nat. Mul.* 34, p. 99 [Trapp].

[64] Hippoc., *Nat.Mul.* 6, p. 74 [Trapp].

[65] Hippoc., *Nat.Mul.* 3, p. 72 [Trapp].

[66] Hippoc., *Mul.* 1.13, viii, p. 50 [L.].

[67] Hippoc., *Superf.* 4, p. 74 [Lienau].

[68] Hippoc., *Mul.* 2.203, viii p. 390 [L.].

[69] Hippoc., *Mul.* 1.78, viii p. 186 [L.].

[70] Hippoc., *Mul.* 1.13, viii p. 52; 1.86, viii p. 210 [L.], etc.

[71] Hippoc., *Nat. Mul.* 3, pp. 71-72 [Trapp]; *Mul.* 2.127, viii, pp. 272-274 [L.]; Gal., *Loc. Aff.* 3.13, viii, p. 207 [K.]; Gal., *Hipp. Aph.* 5.28, xviiB, pp. 817-819 [K.].

[72] Lenz, *Botanik*, pp. 214 ss.; Murr, *Die Pflanzenwelt*, pp. 77 ss.; W.W. Müller, *RE* suppl. 15 *s.v.* "Weihrauch" (1978), 700-777; D. Martinetz, K. Lohs et J. Janzen, *Weihrauch und Myrrhe. Kulturgeschichte und wirtschaftliche Bedeutung. Botanik. Chemie. Medizin* (Stuttgart 1988), *passim* (pp. 73- 87 aspects botaniques); Rätsch, *Heilkräute*, pp. 312-314.

[73] Cf. Appendice 4, tableau 1.

L'origine de cette plante est étrangère, de même que les aromates, comme cela ressort de l'hymne à Aphrodite:

> ἔρχεο, Κυπρογενὲς θεῖον γένος, εἴτ᾽ ἐν ᾿Ολύμπωι
> ἐσσί, θεὰ βασίλεια, καλῶι γήθουσα προσώπωι,
> εἴτε καὶ εὐλιβάνου Συρίης ἕδος ἀμφιπολεύεις,
> εἴτε. . .   (55.15-18)

Le mot εὐλίβανος n'apparaît qu'une fois dans les *Hymnes orphiques*: il n'est pas utilisé comme une simple formule[76]. Dans l'Antiquité, l'encens ne provenait pas de la Syrie. Müller pense que cette erreur est due à une confusion avec le storax[77], mais il est aussi possible que le terme "Syrie" désigne simplement l'Orient[78]. Le mot εὐλίβανος dans l'hymne à Aphrodite a peut-être été choisi pour en décrire la chaleur et son caractère sacré, attribués à l'encens. L'idée que l'encens est une substance étrangère est constamment soulignée par les auteurs grecs. Hérodote raconte comment l'encens est récolté en Arabie[79]. Le lieu d'origine de l'encens est prospère, heureux (*Arabia felix*) et cher aux dieux[80]. Platon imagine une loi qui en interdirait l'importation et l'exportation. L'encens et les autres fumigations étrangères (ξενικὰ θυμιάματα) seraient bannis[81]. Malgré la désapprobation de Platon et son coût, l'encens était utilisé dans les maisons et constituait une partie importante du banquet. La Pythie de Delphes ne faisait pas brûler de la casse, du laudanum et de l'encens sur l'autel, mais seulement du laurier et de la farine d'orge[82]. Comme chez Platon, la raison de ces exclusions était probablement liée à la provenance étrangère de ces substances.

---

[74] Cf. Roux, *Eur.,* Bacch., vol. ii, ad Eur., *Bacch.* 144, p. 293.

[75] Par exemple, Hippoc., *Artic.* 36, p. 156 [Kühlewein]; Hippoc., *Mul.* 1.78, viii, p. 190 [L.]; Gal., *M.M.* 5.5, x, p. 329 [K.].

[76] L'origine syrienne de l'encens se trouve dans d'autres sources, par exemple, Eur., *Bacch.* 144; Ath. 3.101c.

[77] W.W. Müller, *RE* suppl. 15 *s.v.* "Weihrauch" (1978), 709. Sur des confusions au sujet de plantes aromatiques, Detienne, *Jardins d'Adonis*, p. 21.

[78] Roux, *Eur.,* Bacch., vol. ii, ad Eur., *Bacch.* 144, p. 293.

[79] Hdt. 3.107.

[80] Diod. Sic. 5.41.3.

Dans une inscription de 129 av. J.-C., peut-être de Pergame, la fumigation de l'encens est faite en liaison avec la prière[83]. L'encens est offert lors du sacrifice animal, mais aussi seul[84].

Dans le *Carchedonius* de Ménandre, un pêcheur offre un peu d'encens à Borée afin que la prise soit bonne:

ἐπιθυμιάσας τῷ Βορέᾳ <λιβαν>ίδιον
ὀψάριον οὐδὲν ἔλαβον· ἑψήσω φακῆν.[85]

Dans ce cas, l'encens constitue l'ensemble du don: il n'est de manière évidente pas suivi d'un sacrifice. L'offrande nommée dans le fragment de Ménandre correspond à ce qui se trouve dans les *Hymnes*, puisque la fumigation de l'hymne 80 qui s'adresse à Borée recourt également à de l'encens.

L'encens apparaît dans le mythe. Ovide raconte l'histoire de l'amour d'Hélios pour Leukothoé[86]. Quand le père de la jeune fille entend parler de leur union, il l'enterre vivante. Hélios tente en vain de la réanimer grâce à ses rayons. Elle est alors changée en arbre à encens. Dans ce récit, le lien entre l'encens et le soleil, qui commence avec l'union de Leukothoé au Soleil, l'absence de ce dernier lorsque la jeune fille est enterrée et, d'une certaine manière, l'union du soleil et de l'encens après la métamorphose, sont importants pour la compréhension de cette plante. Dans les *Hymnes*, Hélios (8) reçoit des granules d'encens (λιβανομάννα) et l'offrande d'encens au soleil trouve des parallèles[87]. Dans un Papyrus magique du IV^{e} s. ap. J.-C., l'offrande d'encens au soleil se trouve parmi d'autres fumigations secrètes (ἀπόκρυφα ἐπιθυμιάματα)[88].

---

[81] Pl., *Leg.* 8.847b.

[82] Plut., *Mor. De Pyth. or.* 397a.

[83] *LSAM*, n° 15.43, pp. 44-45.

[84] Par exemple, *LSCG*, n° 87.10, p. 174; *LSS* 121.4-5, pp. 203-204.

[85] Men., *Karch.* fr. 1 [Sandbach] (cf. Ath. 9.385e). Le texte n'est cependant pas certain: ἴδιον cod.: λιβανίδιον Bentley : μὰ τὸν Δία Arnott post Heringa (νὴ τὸν Δία). Cf. F.H., SANDBACH (éd.), *Menandri Reliquiae Selectae* (Oxford 1990^{2}), p. 344.

[86] Ov., *Met.* 4.214 ss. Cf. pour une histoire différente *Gp.* 11.15, où il est dit que λιβάνος est un nom syrien. Cf. FORBES IRVING, *Metamorphosis*, pp. 128 ss.; 266-267. Cette histoire entre dans la catégorie où l'aimé(e) du dieu devient sa plante préférée. FORBES IRVING, *Metamorphosis,* p. 129.

[87] Par exemple Theophr., *Hist. Pl.* 9.4.5 ss.

On dit de Pythagore qu'il fut le premier à pratiquer la divination avec de l'encens[89]. Il aurait aussi été parmi les premiers, avec Démocrite, à louer les plantes magiques[90]. Ménécrate, qui se faisait appeler Zeus, reçut des fumigations à la place de la nourriture lors d'un banquet donné par Philippe: il ne prit plaisir à cet honneur qu'au début, puis s'en lassa[91]. La distinction entre les nourritures des immortels et des mortels est claire. Alexandre fut d'ailleurs le premier à recevoir des offrandes d'encens, ce qui était signe de sa divinité. L'encens est en effet lié à la longévité et au divin comme l'indique l'histoire du Phénix[92]. Des hommes auraient vécu jusqu'à trois cents ans à cause de l'encens[93]. Comme je l'ai déjà montré, les raisons de cette longévité sont dues à ce lien entre le soleil, le Phénix, l'encens et le divin.

En médecine, l'encens — et la poudre d'encens — est utilisé pour soigner les plaies et les affections gynécologiques. Comme les substances aromatiques, il n'est pas seulement utilisé dans le cadre de la religion. L'encens est modérément chaud et sec sans excès:

> λιβανωτὸς δὲ θερμὸς μέν ἐστι μετρίως, ἧττον δὲ τούτων ξηραίνει, ὥστε τινὰς φύσεις σωμάτων οὐδὲ ξηραίνει τὴν ἀρχήν.[94]

L'encens est également quelque peu astringent[95].

Dans les *Hymnes orphiques*, l'encens est nommé de trois noms qui désignent sans doute des formes différentes de la même substance, mais qui ne sont pas totalement claires. L'encens, qui est considéré comme chaud et sec, est utilisé de manières diverses.

---

[88] *PGM* 13.20, Merkelbach, *Abraxas,* vol. iii, p. 96. Les offrandes qui sont énumérées dans ce passage sont: στύραξ pour Cronos, μαλάβαθρον pour Zeus, κόστος pour Arès, λίβανος pour Hélios, νάρδος Ἰνδικός pour Aphrodite, κασία pour Hermès et ζμύρνα pour Séléné. Les offrandes correspondent dans le cas de Cronos et d'Hélios; pour le reste, elles divergent.

[89] Porph., *VP* 11.

[90] Plin., *H.N.* 24.99; cf. R. Ganszyniec, *RE* 12.2 *s.v.* "Libanomantia" (1925), 2551-2552.

[91] Ael., *V.H.* 12.51.

[92] Cf. Hdt. 2.73; Plin., *H.N.* 10.3 s.; Detienne, *Jardins d'Adonis,* p. 58; W.W. Müller, *RE* suppl. 15 *s.v.* "Weihrauch" (1978), 775.

[93] *Epist. Alexandri ad Arist.* 51-68.

[94] Gal., *M.M.* 3.3, x p. 178 [K.].

[95] Gal., *S.M.T.* 7.13, xii p. 60 [K.].

3 *La myrrhe*[96]

La myrrhe (σμύρνα) désigne la résine du *Balsamodendron Myrrha*. Dans les *Hymnes orphiques*, peu de dieux reçoivent de la myrrhe. À part l'élément aquatique qui se retrouve dans les hymnes à Poséidon (17), aux Nuages (21) et à Nérée (23), les dieux recevant de la myrrhe n'ont aucune caractéristique commune qui ressortirait de manière évidente[97]. Comme les autres plantes chaudes, la myrrhe était à l'origine une plante orientale. On dit que dans les époques reculées, elle n'était pas importée en Grèce[98].

Diverses sources indiquent un lien entre la myrrhe et l'amour[99]. Cependant, dans les *Hymnes*, cette association avec l'amour n'apparaît pas, puisque ni Adonis (56), ni Aphrodite (55), ni même Éros (58) ne reçoivent de la myrrhe. Adonis est appelé Κύπριδος γλυκερὸν θάλος, ἔρνος Ἔρωτος (56.8), mais Smyrna n'est pas évoquée dans l'hymne.

La myrrhe était un des ingrédients qui entraient dans la composition d'une boisson apéritive[100]. Elle était utilisée afin de conserver le vin[101], ainsi que pour embaumer les morts en Égypte[102]. Il s'agit également d'une plante chaude et sèche qui entre dans des préparations médicinales[103].

Dans le mythe, selon Apollodore, Smyrna, puisqu'elle se refusait à honorer Aphrodite, provoqua l'ire de cette déesse qui la rendit amoureuse de son propre père. Grâce à l'aide de sa nourrice, Smyrna put s'unir à son père, Théias, qui ignorait l'identité de sa partenaire et qui fut violemment courroucé lorsqu'il découvrit la vérité. Smyrna échappa à sa colère, car elle fut changée en un buisson de myrrhe. De la myrrhe, dix mois après, naquit Adonis[104]. Certaines versions du mythe soulignent la ressemblance entre les larmes de Smyrna et les gouttes de résine appelées δάκρυα[105]. Que ce soient des rapports de haine ou d'amour, les rapports avec Aphrodite sont étroits dans l'histoire de Smyrna et plus encore d'Adonis, ce qui est sans doute aussi lié à l'utilisation érotique de la myrrhe[106].

---

[96] Lenz, *Botanik*, pp. 669 ss.; Murr, *Die Pflanzenwelt*, pp. 76 ss.; A. Steier, *RE* 16.1 *s.v.* "Myrrha" (1933), 1134-1146; Faure, *Parfum*, pp. 295-296; D. Martinetz, K. Lohs et J. Janzen, *Weihrauch und Myrrhe. Kulturgeschichte und wirtschaftliche Bedeutung. Botanik. Chemie. Medizin* (Stuttgart 1988), *passim* (pp. 89-100 aspects botaniques); Rätsch, *Heilkräute*, pp. 315 ss.

[97] Petersen se demande si la gomme de myrrhe n'est pas choisie pour les dieux qui ont un rapport avec l'eau du fait qu'elle est elle-même liquide. Petersen, "*OH*", p. 416. Cette explication me semble peu convaincante, car elle ne rend pas compte de la présence de Protogonos (6) et de Léto (35) dans cette catégorie. De plus, des dieux liés à l'eau reçoivent d'autres offrandes.

[98] Plin., *H.N.* 12.30.

[99] *PGM* 4.1496 ss.

[100] Ath. 1. 66c-d.

[101] Plin., *H.N.* 14.134.

[102] Hdt. 2.86.

[103] Cf. Hippoc., *Loc. Hom.* 47.6 p. 78 [Joly]; *Nat. Mul.* 6, p. 74; *Nat Mul.* 9, p. 76 [Trapp]; Hippoc., *Ulc.* 12, vi p.414 [L.]; Hippoc., *Haemor.* 7.1, p. 149 [Joly]; Gal., *SMT* 8.30, xii p. 127 [K.], etc.

Cette plante est chaude et sa description ressemble passablement à celle des autres plantes chaudes:

> ἔστι δὲ ἡ μὲν σμύρνα θερμὴ καὶ δηκτικὴ μετὰ στύψεως, ἔχει δὲ καὶ πικρίαν.[107]

En conclusion, l'usage médical de la myrrhe paraît très semblable à celui des autres plantes chaudes. La myrrhe est liée au soleil et au divin à cause de sa qualité échauffante. On lui attribue de surcroît la faculté de conserver ce qui se décompose.

4 *Le storax*[108]

Le storax (στύραξ) est la résine du *Styrax officinalis*. Les mythes présentent également le storax comme une substance étrangère importée en Grèce. Plutarque affirme que du storax de Crète poussait à Haliartos en Béotie. Les gens de l'endroit le rattachaient à l'histoire de Rhadamanthe[109]. En général, le storax était importé de Syrie et d'Asie Mineure. Ce nom se rattache donc à deux types de plantes. Hérodote dit, dans une histoire qui a déjà été rapportée au sujet de la récolte de l'encens, que le storax était utilisé pour éloigner des serpents volants[110].

Le Papyrus magique qui donne la liste des offrandes apportées aux sept planètes insiste sur la ressemblance entre l'offrande et les planètes. Comme dans les cas des *Hymnes*, l'offrande de Cronos est le storax qui est décrit comme lourd et pourvu d'une bonne odeur (ἔστιν γὰρ βαρὺς καὶ εὐώδης)[111]. Chez Hippocrate, le storax est exclusivement utilisé pour les affections féminines, sous forme de pessaires et de fumigations[112].

---

[104] Apollod. 3.14.4. Pour d'autres versions du mythe, parfois avec de légères différences, cf. Schol. ad Hom., *Il.* 19.6, iv p. 573 [Erbse]; Hyg., *Fab.* 58; Ant. Lib. 34; Ov., *Met.* 10.298 ss., etc.

[105] Hyg., *Fab.* 58.

[106] Cf. Forbes Irving, *Metamorphosis*, pp. 128 ss.; 274-277. L'histoire de Smyrna entre dans la catégorie de l'éploré(e) métamorphosé(e) et de la métamorphose qui permet d'échapper à un crime. Forbes Irving, *Metamorphosis*, p. 128.

[107] Theophr., *Od.* 32 [Eigler et Wöhrle].

[108] Lenz, *Botanik*, pp. 551 ss.; Murr, *Die Pflanzenwelt*, pp. 67 ss.; A. Steier, *RE* 2.4 A.1 *s.v.* "Storax" (1931), 64-67; Baumann, *Die griechische Planzenwelt*, p. 92; Faure, *Parfum*, pp. 299-301.

[109] Plut., *Vit. Lys.* 28.8-9.

[110] Hdt. 3.107.

5 *Le safran*[113]

Κρόκος désigne le crocus et le safran, c'est-à-dire les stigmates du *Crocus sativus*. Si cette offrande était véritablement brûlée, le safran semble plus adapté que la fleur. En effet, le safran comporte une part résineuse qui le rend adéquat à la combustion et à la production d'une odeur plaisante[114]. J'ai cependant constaté que si le safran brûlé répand une odeur, celle-ci est nettement moins forte que lors de la combustion de la myrrhe, du storax ou de l'encens. Dans l'Antiquité, le safran était d'autre part utilisé dans la vie de tous les jours, notamment pour les teintures. S'il est très probable que le mot κρόκος se réfère au safran dans le titre de l'hymne, il convient toutefois d'avoir à l'esprit que ce mot se réfère en grec aussi bien à la fleur qu'aux stigmates.

Éther est le seul dieu qui reçoive du safran (5). Ce dieu, dans l'hymne qui lui est consacré, entretient des liens avec les Astres, ἄστρων ἠελίου τε σεληναίης τε μέρισμα (5.2). Les hymnes adressées aux Astres (7), à Hélios (8) et à Séléné (9) se succèdent dans le même ordre que le vers cité. L'hymne à Protogonos, qui qualifie ce dieu d'αἰθερόπλαγτον (6.1), suit immédiatement l'hymne à l'Éther. L'élément igné de l'Éther et son aspect scintillant sont reflétés dans le choix des épithètes comme πυρίπνους (5.3), ἀγλαός, σελασφόρος et ἀστεροφεγγής (5.5). L'offrande annonce peut-être la naissance lumineuse de Protogonos-Phanès. En effet, lorsque ce dernier éclôt de l'œuf, une grande lumière se fit:

> λαμπρὸν ἄγων φάος ἁγνόν, ἀφ' οὗ σε Φάνητα κικλήσκω. (6.8)

La lumière provient aussi de ses ailes étincelantes:

---

[111] *PGM* 13.17, Merkelbach, *Abraxas*, vol. iii, p. 96.

[112] Hippoc., *Nat. Mul.* 34, p. 100 [Trapp]. Cf. aussi, Gal., *SMT* 8.42, xii pp. 131-132 [K.].

[113] Dierbach, *Flora Mythologica*, pp. 130 ss.; Lenz, *Botanik*, pp. 318 ss.; Murr, *Die Pflanzenwelt*, pp. 253 ss.; F. Orth, *RE* 2.1A.2 *s.v.* "Safran" (1920), 1728-1731; Delatte, *Herbarius*, pp. 18-19; Baumann, *Die griechische Planzenwelt*, pp. 55 ss.; Faure, *Parfum*, pp. 297-299; Rätsch, *Heilkräute*, pp. 335-339.

[114] Les réponses à mes questions pratiques en matière de botanique m'ont été fournies par Cyril Châtelain (Jardin Botanique de Genève).

> ὠιογενῆ, χρυσέαισιν ἀγαλλόμενον πτερύγεσσι. (6.2)[115]

Dans les *Hymnes,* deux déesses, Hécate (1.2) et Mélinoé (71.1), sont dites “portant un peplos safrané”, κροκόπεπλος. Toutes deux sont qualifiées d’infernales (χθονία) au début de l’hymne. L’épithète κροκόπεπλος est probablement choisi à cause de la couleur[116].

Comme le storax, les qualités échauffantes du safran sont moins soulignées que celles de l’encens ou des aromates. Le meilleur safran était importé de Cilicie selon Dioscoride[117].

Galien, décrivant un antidote qui comprend du safran, raconte l’histoire de Crocus qu’un disque lancé par Hermès tua accidentellement. Le sang de Crocus se répandit sur la terre et se métamorphosa en fleurs de crocus. Une analogie entre la couleur vive et brillante du sang et celle de la fleur est faite:

> λάμπεσθαι δὲ εἶπε τὸν λύθρον, τουτέστι τὸ ἀπὸ τοῦ σφαγέντος αἷμα, διὰ τὸ στιλπνὸν τῆς χρόας τοῦ κρόκου.[118]

L’idée, qui se retrouve sans cesse, de l’éclat de la couleur safran a sans doute un rapport avec son usage fréquent dans les teintures:

> κρόκον θ᾽, ὃς ἡλιῶδες εἰς ὑφάσματα
> πέπλων σκιᾶς εἴδωλον ἐξωμόργνυτο.[119]

Dans l’*Iliade,* κροκόπεπλος se trouve souvent comme qualificatif d’Éos. Comme l’autre adjectif caractéristique de cette déesse, ῥοδοδάκτυλος, il contient probablement une allusion à la couleur de l’Aurore[120]. Dans les textes postérieurs, cet adjectif désigne d’autres dieux comme Dionysos. Pindare décrit Héraclès nourrisson dans ses langes de couleur safran[121]. Les souverains orientaux portaient des habits de safran[122]. Des robes safranées étaient portées par les courtisanes. Les trois aspects qui sont le plus souvent soulignés à propos de cette substance sont sa couleur vive, son lien avec le luxe et le divin[123].

---

[115] Cf. *OF* 54, 78, etc.

[116] Bannert suggère que κροκόπεπλος est utilisé dans les *Hymnes orphiques* pour les déesses liées à la lune. Il suggère une dérivation du nom Mélinoé de μήλινος, “de la couleur des coings”. H. Bannert, *RE* suppl. 15 *s.v.* “Melinoe” (1978), 135.

[117] Dsc. 1.26.

[118] Gal., *Comp. Med. Loc.* 9.4, xiii p. 269 [K.]. Cf. Ov., *Met.* 4.283; Plin., *HN* 16.154. Forbes Irving, *Metamorphosis*, p. 283.

[119] Chaerem., *Oeneus TrGF* fr. 14-15, vol. i, p. 221.

[120] Hom., *Il.* 8.1; 19.1; 23.227; 24.695.

[121] Pind., *Nem.* 1.38.

[122] Cf. F. Orth, *RE* 2.1A.2 *s.v.* “Safran” (1920), 1729-1730.

[123] Cf. H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern* (Leipzig 1875-1884), i pp. 243-244.

Le safran est utilisé par les médecins[124]. Il est envisageable de brûler le safran, car celui-ci possède une part résineuse; d'un autre côté, il était effectivement consumé dans certains remèdes[125]. L'aspect qui est le plus souvent mis en évidence est la couleur brillante et éclatante du crocus. C'est cet aspect qui, semble-t-il, est mis en évidence dans l'hymne à Éther. Comme les autres substances étaient choisies à cause de leur "parenté" avec les dieux, l'offrande de safran ressemble à l'Éther par sa couleur. Il se peut aussi que dans les *Hymnes*, l'offrande ait également été choisie à cause de la ressemblance entre cette substance et le feu.

6 *Le pavot*[126]

Μήκων désigne plusieurs sortes de pavots, mais surtout le *Papaver somniferum*. La fève et le pavot sont les deux plantes froides qui apparaissent dans les titres des *Hymnes orphiques*. Le lien qui unit Hypnos au pavot est si évident qu'il semble inutile de se livrer à des analyses détaillées. L'image complète que nous révèle cette plante a cependant fourni plus d'informations que prévu. Les pavots sont liés à Déméter, à qui l'on attribue d'ailleurs un fils nommé Mékon, ainsi qu'à Hadès et Thanatos[127]. Déméter est parfois représentée avec des pavots[128]. Le pavot a de nombreux usages médicaux. Chez Hippocrate, le pavot est décrit comme astringent[129]. Il est utilisé en fumigation[130]. Cette plante, humide et froide à l'extrême, est associée à la mort qu'elle peut provoquer.

7 *Le storax et la poudre d'encens*

Certaines offrandes consistent en des dons de plusieurs substances, d'autres excluent une plante particulière. C'est de ces titres plus complexes qu'il sera question dans cette partie. Les Érinyes reçoivent une combinaison de storax et de poudre d'encens dans l'hymne 69, tandis que les Euménides (70) obtiennent des aromates. Comme l'encens et le storax sont des plantes chaudes, on aurait pu s'attendre à ce que ces déesses reçoivent une libation plutôt qu'une fumigation de plante chaude. Comme par exemple chez Eschyle:

---

[124] Gal., *SMT* 7.57, xii p. 48 [K.]; Gal., *SMT* 5.27, xi p. 587 [K.].

[125] Au XVIIIe et XIXe s., on fumait le safran. Rätsch, *Heilkräute*, p. 338.

[126] Dierbach, *Flora Mythologica*, pp. 117 ss.; Lenz, *Botanik*, pp. 612 ss.; Murr, *Die Pflanzenwelt*, pp. 183 ss.; A. Steier, *RE* 15.2 *s.v.* "Mohn" (1932), 2433-2446; Baumann, *Die griechische Planzenwelt*, pp. 45; 72.

[127] Cf. Forbes Irving, *Metamorphosis*, p. 282. V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque* (Kernos suppl. 4) (Liège 1994), pp. 138-139 décrit les rapports du pavot avec Aphrodite et Déméter.

[128] Par exemple Baumann, *Die griechische Planzenwelt*, p. 45.

[129] Hippoc., *Vict.* 2.45, p. 315 [Jones].

[130] Hippoc., *Mul* . 2.206, viii p. 398 [L.].

χοάς τ' ἀοίνους, νηφάλια μειλίγματα,
καὶ νυκτίσεμνα δεῖπν' ἐπ' ἐσχάραι πυρός
ἔθυον, ὥραν οὐδενὸς κοινὴν θεῶν.[131]

Dans le cas des Érinyes, le choix de deux substances plutôt que d'une est peut-être lié à ce que ces déesses sont appelées par leur nom et non par un euphémisme. On a peut-être jugé prudent de tenter d'adoucir ces déesses effrayantes en leur offrant deux substances plutôt qu'une seule.

8 *Toute graine à l'exception des fèves et des aromates* (26)

L'offrande de graines à la Terre semble appropriée et peu problématique. En revanche, la compréhension du titre de manière plus générale est plus compliquée du fait de l'exclusion de certaines substances. Dans l'hymne à la Terre, κύαμος et ἄρωμα semblent tous les deux être considérés comme des graines (σπέρμα).

Les graines

Comme je l'ai déjà dit, le terme de "graine" se réfère à beaucoup de choses et cela d'autant plus qu'il semble inclure les aromates et les fèves. Dans les *Hymnes orphiques,* l'utilisation du mot σπέρμα ne nous est pas d'un grand secours, puisqu'il intervient toujours dans l'expression σπέρμα πολύμνηστον, qui désigne la descendance (Protogonos 6.4; Misé 42.2; Lysios Lénaios 50.2).

On peut se demander quel rapport entretient le don de πᾶν σπέρμα avec les *panspermies.* Il s'agit d'un don de graines mélangées appelées πανσπερμία. À Athènes par exemple, des marmites de *panspermies* étaient offertes aux morts, lors du jour des Anthestéries appelé Χύτροι[132]. Un passage de Polémon, que cite Athénée, indique peut-être quels types de substances entraient dans un mélange de graines, offertes à l'occasion d'une τελετή:

ἔνεισι δ' ἐν αὐτοῖς ὅρμινοι, μήκωνες λευκοί, πυροί, κριθαί, πισοί,
λάθυροι, ὦχροι, φακοί, κύαμοι, ζεαί, βρόμος, παλάθιον, μέλι,
ἔλαιον, οἶνος, γάλα, ὄιον ἔριον ἄπλυτον.[133]

---

[131] Aesch., *Eum.* 107-109 [West].

[132] Cf. L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin 1932), pp. 112; 188 ss.; 158; L. Ziehen, *RE* 18.3 *s.v.* "Panspermia" (1949), 680-683. Nilsson, *GGR* vol. i, pp. 127-130; 181; 594 ss.

[133] A. Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller* (Giessen 1914), fr. 2, pp. 87-88; (cf. L. Preller, *Polemonis Periegetae Fragmenta* (Leipzig 1838), fr. 88; Ath. 11.478c-d).

Cet extrait nous permet de mieux comprendre ce qui est entendu par “graine”, mais n’a qu’une valeur indicative. Les fèves qui sont éliminées du titre des *Hymnes* — il est nécessaire de le préciser — sont comprises dans l’énumération d’Athénée. L’usage qui était fait du mélange de graines n’est cependant pas plus clair. Étaient-elles brûlées ou simplement déposées? Un passage de l’*Électre* de Sophocle parle de θύμαθ’. . . | πάγκαρπ’[134]. Cependant, ceci n’est pas plus clair que le titre de l’hymne. La question de savoir si les graines étaient brûlées ou simplement déposées reste donc ouverte.

Les fèves et les substances aromatiques[135]

Comme je ne suis pas arrivée à une explication convaincante concernant l’exclusion des substances aromatiques dans l’hymne à la Terre, je ne ferai de remarques que sur les fèves. Κύαμος désigne la fève, *Vicia Faba.* L’exclusion des fèves indique que le groupe qui utilisait les *Hymnes* respectait peut-être l’ancienne interdiction pythagoricienne à l’égard de cette plante. Si l’on admet cette hypothèse, une question préalable se pose néanmoins. S’il y a un interdit général par rapport aux fèves, pour quelle raison apparaît-il seulement dans le cadre de l’offrande à la Terre? Il se peut que la réponse soit simplement qu’il n’y a pas d’autre endroit dans lequel il se justifiait d’y faire référence. L’aversion pythagoricienne contre les fèves était d’autre part si fameuse qu’il ne semble pas possible de mentionner une interdiction de fève par hasard. Les fèves pythagoriciennes font l’objet de nombreux écrits anciens et modernes. Les témoignages à ce sujet seront résumés brièvement[136]. Les pythagoriciens avaient les fèves en horreur, ce qui les empêchait de les consommer, de les toucher et même de traverser un champ de fèves. Empédocle et les orphiques respectaient également cet interdit[137].

Les fèves sont un aliment riche, nourrissant et peu coûteux, ce qui rend un peu surprenant le fait de s’en priver. Un certain nombre d’explications anciennes soulignent la ressemblance entre les humains et cette plante. Manger des fèves, c'est comme se nourrir de la cervelle de ses parents. Si l'on enferme des fèves dans une boîte, elles prennent la forme après un certain temps de parties génitales féminines ou masculines. Elles prennent même, selon certains récits, la forme d'un visage enfantin. Si des fèves sont laissées au soleil, elles ont, après quelque temps, une odeur de sang ou de sperme. Un autre genre d'explications prétend que les tiges de la plante sont vides et dépourvues de nœud. Les âmes des morts peuvent ainsi circuler librement du monde souterrain au monde des hommes au travers des tiges de fèves. Parce que les fèves sont flatulentes, certains prétendent qu'elles provoquent un désordre dans le corps, induisent une mauvaise digestion et des cauchemars. Durant le sommeil, lorsque l'âme devrait être complètement libérée du corps et permettre au rêve véritable d'apparaître, les fèves lient l'âme au corps et empêchent les rêves de se présenter. L'analogie entre la flatulence et la nature venteuse de l'âme est d'ailleurs un autre argument contre sa consommation.

---

[134] Soph., *El.* 634-635 [Lloyd Jones et Wilson]. Casabona, *Vocabulaire des sacrifices*, p. 73, au sujet de ce passage, se demande comment l’offrande parvient aux dieux. J.H. Kells, *Sophocles,* Electra (Cambridge 1973), ad 635f., p. 133, pense que l’offrande n’est pas brûlée. Cf. aussi Soph. *ΜΑΝΤΕΙΣ*, *TrGF* fr. 398, vol. iv, p. 344.

[135] Cf. Dierbach, *Flora Mythologica*, pp. 114 ss.; Lenz, *Botanik*, pp. 726 ss.; Murr, *Die Pflanzenwelt*, pp. 163 ss.; J. Oehler, *RE* 11.2 *s.v.* “κύαμος” (1922), 2233-2234.

[136] Pour des descriptions plus détaillées, cf. Hopfner, *Offenbarungszauber*, vol. i, § 529-531, pp. 305-310; Delatte, “Faba”, pp. 33-57; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike* (Berlin 1935), pp. 85 ss.; Detienne, *Jardins d’Adonis,* pp. 96 ss.; Parker, *Miasma,* pp. 357-365; Grmek, *Les maladies,* pp. 307 ss.

[137] Pour Empédocle, cf. D.K. B 141. Au sujet de l’interdit orphique, cf. *OF* 291.

Des explications modernes ont aussi été avancées. La cause de l'interdiction des fèves s'expliquerait médicalement. Le favisme est en effet une déficience des cellules du sang transmise génétiquement et qui se déclenche au contact des fèves, par ingestion ou par l'inhalation de pollens, provoquant une anémie violente. En l'espace de quelques heures, une personne peut devenir très malade et même en mourir. Cette maladie se rencontre au sud de l'Italie, en Sardaigne, en Sicile et dans quelques îles grecques. En 1905, le favisme touchait 5% de la population de la Sardaigne, avec une mortalité de 8%[138]. La mutation génétique qui est à l'origine de cette maladie peut avoir eu lieu à une date ancienne, ce qui signifie que cette maladie pourrait avoir existé à l'époque de Pythagore. Les raisons pour lesquelles les dangers liés à cette maladie ne sont mentionnés chez aucun auteur médical ancien sont liées, selon Grmek, "aux obstacles épistémologiques qui empêchent l'accroissement libre du savoir constitué"[139]. Cette explication pose un certain nombre de problèmes. Le rapport entre les fèves et la mort n'était pas nécessairement facile à établir[140]. Le régime alimentaire pythagoricien ne touchait qu'une étroite part de la population et, enfin, l'absence de la moindre référence à cette maladie chez les médecins et chez les non-médecins est étrange. Il n'est cependant pas nécessaire de trancher la question de savoir si cette explication rationalisante est valable, puisque l'interdit dans les *Hymnes* se situe à une date nettement postérieure à celle de Pythagore et dans un lieu éloigné de l'Italie du sud.

---

[138] Grmek, *Les maladies*, p. 330.

[139] Grmek, *Les maladies*, p. 351.

[140] Cf. R. Joly, "M.D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*", *AC* 54 (1985), pp. 441-442; Garnsey, "La fève", p. 320.

Pour autant qu'il y ait eu un interdit alimentaire portant sur les fèves au sein du groupe qui utilisait les *Hymnes,* les membres étaient soumis à une renonciation d'un élément important du régime alimentaire ordinaire. Cette renonciation avait d'autre part la fonction de permettre aux membres du groupe de se reconnaître (σύμβολον) et de se définir par rapport au reste de la communauté[141]. Ainsi, une histoire relatée dans la *Vie de Pythagore* de Jamblique est caractéristique. Denys demanda à des pythagoriciens pour quelle raison ils préféraient mourir plutôt que de traverser un champ de fèves. Ils répondirent qu'ils préféreraient marcher sur des fèves, plutôt que de fournir la raison de l'interdit[142]. Cet interdit peut n'avoir pas eu d'explication secrète mais avoir été un sujet de spéculation même pour les pythagoriciens, comme c'est le cas pour certaines phrases attribuées au maître.

Il convient donc de lire d'autres témoignages pour voir si la fève était considérée défavorablement. Pausanias parle d'un interdit lié aux fèves se rapportant à Déméter. Cette déesse offrit aux Phénéates, qui l'ont accueillie, toutes les plantes légumineuses (ὄσπρια), sauf la fève, car cette dernière est impure[143]. Ce parallèle est intéressant puisqu'il porte sur un don dont les fèves sont exclues, comme dans le titre de l'hymne à la Terre.

À l'inverse des sources pythagoriciennes et orphiques, des témoignages présentent une image positive de la fève. Athénée, par exemple, mentionne les fèves au nombre des desserts. Il s'en moque, car c'est le plat typique des pauvres, des Spartiates et des gens qui résideraient dans la cité idéale de Platon[144]. Il ne les qualifie néanmoins jamais de malsaines. Les associations positives liées à cette plante sont encore plus frappantes chez les auteurs de textes médicaux. Hippocrate les décrit comme nourrissantes, astringentes et flatulentes[145]. Le fait que la fève n'est pas considérée négativement dans beaucoup de sources, et en particulier chez les médecins, indique que l'horreur qu'elle provoque n'est probablement pas attachée à des causes rationnelles.

---

[141] Parker, *Miasma*, pp. 291 ss.; Garnsey, "La fève", pp. 320-322.

[142] Iambl., *VP.* 31 (193).

[143] Paus. 8.15.3-4; cf. aussi 1.37.4.

[144] Ath. 3.101d; 4.138a; 4.139a.

[145] Hippoc., *Vict.* 2.45, p. 314 [Jones]. Pour d'autres témoignages concernant les fèves: Hippoc., *Epid.* 2.6.7, v p. 134 [L.]; Gal., *SMT* 7.59, xii p 49 [K.].

Les fèves sont froides et sèches[146]. Or, ces deux qualités sont précisément celles qui décrivent la terre[147]. La similitude de composition de la terre et des fèves est relevée dans un passage de Porphyre:

> . . . ὅτι τῆς πρώτης τῶν ὅλων ἀρχῆς καὶ γενέσεως ταραττομένης
> καὶ πολλῶν ἅμα συνηνεγμένων καὶ συσπειρομένων καὶ
> συσσηπομένων ἐν τῆι γῆι κατ᾽ ὀλίγον γένεσις καὶ διάκρισις
> συνέστη ζώιων τε ὁμοῦ γεννωμένων καὶ φυτῶν ἀναδιδομένων,
> τότε δὴ ἀπὸ τῆς αὐτῆς σηπεδόνος ἀνθρώπους συστῆναι καὶ
> κύαμον βλαστῆσαι.[148]

Les hommes et les fèves sont nés de la même terre putride. On peut se demander si l'offrande à la Terre exclut les fèves à cause de la similitude entre ces matières. Il semble néanmoins nettement plus probable que l'explication réside simplement dans l'interdit pythagoricien.

9 *Toutes les fumigations, à l'exception de l'encens.*
Répands aussi une libation de lait (53)
Amphiétès est un nom peu courant de Dionysos. L'hymne 53 le décrit comme χθόνιος (53.1) et se réfère à la présence de Dionysos auprès de Perséphone. Le mot ἀμφιετής apparaît dans un fragment orphique qui parle de Dionysos Lyseus[149].

Toutes fumigations à l'exception de l'encens
La différence entre θυμίαμα· πάντα et θυμίαμα· ποικίλα n'est pas claire. En revanche, l'interdiction de brûler de l'encens trouve un parallèle dans une inscription de Cyrène, datée du IIIe s. av. J.-C. sur la base de la forme des lettres:

> ῾Ιαρὸν῾ Εκάτ[ας]
> οὐ ποτιφέ[ρεται]
> λιβανω[τός.][150]

Dans ce cas, Hécate semble ne pas devoir être privée de toute offrande, ni même de toute fumigation, mais seulement d'encens. Dans cet intéressant parallèle, Hécate a un temple et les hommes lui offrent un culte, mais elle ne reçoit pas d'encens. Sokolowski relève que l’introduction tardive de ces substances en Grèce explique peut-être, comme dans le cas du vin, l’absence d’encens, dans certains rites chthoniens[151]. Il est vrai que les sources insistent — à tort ou à raison — sur le fait que ces substances sont étrangères et tardives. Il se peut également que l’encens soit considéré comme peu approprié pour cette déesse, du fait de ses caractéristiques, mais l’encens peut aussi avoir été choisi parce que c’est l’offrande habituelle et que, dans ce cas, une offrande hors du commun est considérée comme préférable.

---

[146] Gal., *SMT* 7.59, xii p 49 [K.].

[147] E. Schöner, *Das Viererschema in der Antiken Humoralpathologie* (Wiesbaden 1964), p. 92.

[148] Porph., *VP* 44 [des Places].

[149] Cf. *OF* 232.

[150] *LSS*, n° 133, p. 220; cf. G. Pugliese Carratelli, "Un documento del culto di Ecate a Cirene", *PP* 16 (1961), pp. 456-457.

Un Papyrus magique décrit aussi une offrande dans laquelle l’encens est considéré comme inadéquat:

> τελοῦντος δέ σου καθ᾽ ἑκάστην || κλῆσιν ἐπίσπενδε τὰ προκείμενα καὶ μύρων παντοδαπῶν χωρὶς λιβάνου.[152]

Le texte du Papyrus magique, comme le titre de l’hymne à Amphiétès, prescrivent une libation et une offrande de substances variées, à l’exception de l’encens. L’exclusion de l’encens dans l’hymne à Amphiétès ne représente donc pas un cas absolument isolé.

Libation de lait

À l’époque des *Hymnes orphiques,* comme en Grèce classique, il existait diverses libations. Les *Hymnes* mentionnent des λοιβαί et des σπονδαί[153]. La libation la plus habituelle est la libation de vin. Une explication, fournie par les textes anciens, affirme que l’on n’offre pas de vin aux dieux qui sont antérieurs à son apparition[154]. Les Papyrus magiques mentionnent également des libations de lait ou des libations de lait miellé. La libation sans vin est perçue comme anormale[155]. La combinaison d’une libation et d’une fumigation lors d’une prière est très répandue[156]. En revanche, dans l’hymne à Amphiétès, une libation (σπονδή) offerte à Dionysos, le dieu du vin, a certainement une signification spéciale. On trouve des parallèles à des libations sans vin pour Dionysos[157]. Une scholie à l’*Œdipe à Colone* affirme que Philochoros dit que Dionysos et les filles d’Érechtée reçoivent des libations sans vin. Il ajoute que du bois était brûlé[158]. Plutarque note que les libations sans vin à Dionysos sont remarquables, καὶ γὰρ αὐτῶι τῶι Διονύσωι πολλάκις νηφάλια θύομεν . . .[159]

---

[151] *LSS,* n° 133, p. 220.

[152] *PGM* 12.309-310.

[153] Au sujet des libations, cf. Stengel, *Opferbräuche,* pp. 34 ss.; Nilsson, *GGR,* ii p. 180; Rudhardt, *Notions,* pp. 240 ss.; Casabona, *Vocabulaire des sacrifices,* pp. 231-297; Burkert, *GR,* pp. 70-73.

[154] Cf. Aesch., *Eum.* 107-109; Eur., *Alc.* 12.

[155] Graf, “Milch”, p. 218.

[156] Antipho 1.18; Orph., *Lith..* 692 s.; Orph., *Argon.* 601 ss.

[157] Sur les νηφάλια (avec les éléments bibliographiques), cf. Graf, “Milch”, pp. 209-221; Henrichs, “Sobriety”, pp. 87-100.

Le lait apparaît de manière significative dans les lamelles d'or qui sont liées à Dionysos. Les différentes versions de ce texte sont les suivantes[160]:

> ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετο|ν. (II B1.10 Thurioi)[161]
> ἔριφος ἐς γάλα | ἔπετες. (II B 2.4 Thurioi)[162]
> ταῦρος | εἰς γάλ‹α› ἔθορες·
> αἶ|ψα εἰς γάλ‹α› ἔθορες·
> ‹κ›ριὸς εἰς γάλα ἔπεσ‹ες›. | (II B 3.3-5 Pélinna, IVe s. av J.-C.)[163]
> ταῦρος ἐ‹ς› γάλα ἔ|θορ‹ε›ς·
> κριὸς ἐς γάλα | ἔπεσε‹ς›. (II B 4.3-4 Pélinna, IVe s. av J.-C.)[164]

Quel que soit le sens que l'on donne à ce plongeon dans le lait, il faut relever que dans certaines tablettes, une allusion à du vin figure à la ligne suivante[165]. D'autre part, au contraire de l'espèce de l'animal, le lait est une constante des différents textes.

L'apparition spontanée de vin et de lait est un des signes de la présence dionysiaque:

> ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον, ῥεῖ δ'οἴνωι, ῥεῖ δὲ μελισσᾶν
> νέκταρι.
> Συρίας δ' ὡς λιβάνου κα-
> πνός.[166]

Lors de la procession en l'honneur de Ptolémée Philadelphe, un grand chariot représente une scène comprenant une grotte ombragée de lierre et de smilax. De la grotte jaillissent aussi deux sources, l'une de lait, l'autre de vin[167]. Lorsque les Minyades furent punies, de la vigne et du lierre poussèrent sur leur métier à tisser, des serpents sortirent des paniers, du vin et du lait commencèrent à couler du plafond[168]. Les associations de Dionysos avec le lait sont donc nombreuses.

---

[158] Philochorus, *FGrH* 328 fr. 12 (cf. Schol. ad Soph., *OC* 100).

[159] Plut., *Mor. De tuenda sanitate praecepta* 132e [Defradas, Hani et Klaerr].

[160] Les textes des lamelles d'or et leur numérotation se réfèrent au livre de Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro.*

[161] Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro,* pp. 54-59.

[162] Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro,* pp. 60-61.

[163] Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro,* p. 62. Les tablettes de Pélinna sont passablement endommagées, cf. K. Tsantsanoglou et G.M. Parassoglou, "Two Gold Lamellae from Thessaly", *Hellenica* 38 (1987), pp. 3-17; Graf, "Textes orphiques", pp. 87-102 (en particulier, pp. 91-92).

[164] Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro,* pp. 63-64.

[165] Οἶνον ἔχεις εὔ|δ‹α›ιμον τιμή‹ν› | (II B 3.6 Pélinna IVe s. av J.-C.), Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro,* p. 62, οἶνον ἔ|χεις εὔδ‹αι›|μον τιμ|ήν. (II B 4.5 Pélinna IVe s. av J.-C.), Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro,* p. 63. Sur la libation de lait dans l'initiation, Graf, "Eschatology", p. 249.

[166] Eur., *Bacch.* 142-145 [Roux]. Cf. Calame, "Invocations orphiques", pp. 18-19.

[167] Callix. 136-142 [Rice]; *FGrH* 627 fr. 2, p. 172 (cf. Ath. 200b-c).

On dit de Pythagore qu'il s'abstenait de vin, ce qui provoque, par exemple, les moqueries d'Aristophon au sujet de la vie pythagoricienne. Dans des fragments qui sont cités ensemble par Diogène Laërce, le banquet de l'Hadès est comparé à la consommation de laitue et d'eau[169]. Cet auteur affirme dans la description du régime alimentaire de Pythagore qu'il ne consommait que de l'eau[170]. Dans la *Vie de Pythagore* de Jamblique, l'interdiction de manger des êtres vivants (ἔμψυχον), l'abstinence de vin et le sacrifice animal sont mentionnés en parallèle[171]. Ce trait n'est cependant nullement caractéristique des groupes dionysiaques. Il semble peu probable qu'une telle règle ait été observée par le groupe qui utilisait les *Hymnes.*

Il se peut que d'autres libations aient été effectuées en conjonction avec les *Hymnes*, puisque les textes se réfèrent à des libations qui n'apparaissent pas dans les titres. L'offrande à Amphiétès, un dieu qui a une position centrale au sein des *Hymnes* et des cérémonies qui y sont décrites, s'explique peut-être par son caractère exceptionnel[172]. La fumigation d'encens, considérée comme la fumigation ordinaire, ne doit pas être faite; la libation de vin, la libation considérée comme normale, ne doit pas être versée. C'est peut-être ce caractère exceptionnel qui justifie la mention même de la libation dans le titre.

10 *Fumigations variées*

Il se peut que le choix de fumigations variées θυμίαμα ποικίλα s'explique par le fait que les dieux concernés par ces offrandes ont des liens avec l'univers et que le mot πᾶν est utilisé de manière répétée dans les hymnes à Pan (11) et à la Mère des dieux (27), comme l'indiquent des expressions telles que κόσμοιο τὸ σύμπαν (11.1), τροφὲ πάντων (27.1) et ἣ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον (27.5). On peut cependant noter que, dans ce cas, un mot de la famille de πᾶν semblerait plus approprié que ποικίλα.

---

[168] Ael., *V.H.* 3.42. Il ne s'agit là que de quelques exemples. Pour d'autres références, cf. Roux, *Eur.*, Bacch., vol. ii, ad Eur., *Bacch.* 142, pp. 292-293; ad Eur., *Bacch.* 704-713, pp. 465-467.

[169] Aristophon, *PCG* fr. 10-12, vol. iv, pp. 8-10; (cf. Diog. Laert. 8.38).

[170] Diog. Laert. 8.13.

[171] Iambl., *VP* 24 (107).

[172] Petersen, "*OH*", p. 416; Graf, "Milch", p. 218.

11 *Torches*

La Nuit resplendit dans l'hymne 3: κυαναυγής, ἀστεροφεγγής (3.3); φιλοπάννυχος (3.5); νυχαυγής (3.7; 3.14). Les épithètes choisies dans cet hymne diffèrent des qualificatifs traditionnels qui se réfèrent abondamment à l'aspect sombre de la Nuit. Chez Homère, les adjectifs qui décrivent la Nuit sont, par exemple, κελαινή, μέλαινα, ὀρφναίη, ἐρεβεννή[173]. Chez Hésiode, les mots μέλαινα, δνοφερή, ἐρεβεννή sont caractéristiques[174]. Il est assez frappant de constater qu'aucun de ces adjectifs qui parlent de l'obscurité nocturne ne se trouve dans l'hymne à la Nuit[175]. Les torches sont liées aux fêtes et aux cultes. Des allusions à des fêtes nocturnes se retrouvent dans d'autres hymnes. L'hymne à la Nuit décrit la lumière des torches qui éclaire les cérémonies nocturnes, plutôt que l'obscurité de la nuit. Les torches avaient peut-être une fonction spéciale dans le rituel qui accompagnait cet hymne. L'offrande de torche est donc appropriée à la Nuit. Hopfner traduit δαλοί par "Fackeln oder wohlriechende Hölzer"[176]. Cette seconde traduction me semble peu probable.

12 *Conclusion*

D'autres sources offrent des parallèles de substances offertes au même dieu que dans les *Hymnes,* comme par exemple, de l'encens à Borée et Hélios ou du storax à Cronos. Mais ce genre de cas est plutôt rare. Enfin, l'absence de cohérence "poétique" entre les *Hymnes* et les offrandes semble être un signe de l'utilisation rituelle de ces textes.

iii *Offrandes, libations, rituels et mystères*

En dehors des titres, les indications sur les offrandes faites aux dieux sont parsemées au sein des *Hymnes.* On demande parfois à la divinité d'être présente, de venir, d'assister aux mystères ou d'accepter la libation ou l'offrande. Hunsucker se prononce de la manière suivante au sujet de la terminologie mystique:

> The mystic terminology which I have cited above — μύστης, τελετή, μυστιπόλος, ὀργιοφάντης — appears to be distributed indiscriminately

---

[173] Par exemple κελαινή (Hom., *Il.* 5.310), μέλαινα (Hom., *Il.* 14.439), ὀρφναίη (Hom., *Il.*10.83), ἐρεβεννή (Hom., *Il.* 5.659).

[174] Cf. μέλαινα (Hes., *Theog.* 481), δνοφερή (Hes., *Theog.* 107), ἐρεβεννή (Hes., *Theog.* 213).

[175] West pense que le titre de l'hymne à la Nuit est incomplet; il propose: 3 θυμίαμα· < > δαλούς. West, "Notes on the *OH*", p. 288, n. 1.

[176] Hopfner, *Offenbarungszauber,* vol. i, § 540, p. 318.

> through the corpus, cropping up even in hymns to gods not ordinarily themselves associated with mystery religion . . .[177]

Dans cette partie, je m'efforcerai de déterminer si les termes liés aux rituels et aux mystères apparaissent dans des endroits précis, en rapport avec des dieux spécifiques ou au hasard. Les tableaux qui répertorient les allusions à des cérémonies se trouvent en appendice[178]. J'essayerai, en premier lieu, de comprendre la signification de chaque terme dans les *Hymnes orphiques*. D'autres sources, comme les *Argonautiques orphiques,* les *Dionysiaques* de Nonnos et les Papyrus magiques, seront parfois utilisées.

A *Les termes liés aux offrandes*

1 ἱερά (*offrandes*)[179]

Parmi les différents sens possibles du terme ἱερά, ceux qui peuvent s'accorder avec le contexte des *Hymnes orphiques* sont ceux de "sacrifice", de "culte" et d'"offrande sacrificielle"[180]. Les offrandes sacrificielles et le sacrifice ne sont pas nécessairement sanglants[181]. Ἱερά peut désigner le sacrifice ainsi que toute la cérémonie qui l'entoure, comme l'indiquent les verbes utilisés: le dieu est prié d'accepter l'offrande ou de venir à la cérémonie. Il n'est pas possible d'affirmer que ce terme désigne les substances mentionnées dans les titres, mais il se réfère probablement à l'ensemble de ce qui est offert au dieu, c'est-à-dire à l'hymne et à l'offrande.

2 θυσία (*sacrifice*)[182]

Le terme θυσίαι est accompagné dans ses deux occurrences du mot εὐχωλαί. Ces notions sont donc à la fois liées et clairement distinguées[183]. Ce terme s'emploie souvent pour le sacrifice sanglant, mais il peut aussi être associé par exemple à de l'encens[184]:

---

[177] Cf. Hunsucker, *Commentary on the OH*, p. 35.

[178] Cf. appendice 5.

[179] Cf. appendice 5, tableau 1.

[180] Casabona, *Vocabulaire des sacrifices*, pp. 6-18; Rudhardt, *Notions*, pp. 22-30, surtout pp. 23-24.

[181] Cf. Hdt. 4.33. J.-P. Vernant, "Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque", in J. Rudhardt et O. Reverdin (éd.), *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Entretiens sur l'Antiquité classique 27) (Genève 1972), pp. 1-21. Cf. aussi l'intervention de Rudhardt, pp. 27-29.

[182] Cf. appendice 5, tableau 2.

[183] Pour des parallèles de θυσία associé à εὐχή, cf. Casabona, *Vocabulaire des sacrifices*, p. 130.

[184] Cf. Casabona, *Vocabulaire des sacrifices*, p. 127.

3 θυηπολίη (*sacrifice*)[185]

Θυηπολίη n'apparaît que deux fois dans les *Hymnes orphiques,* au début et à la fin du prologue [186]. Au début des *Hymnes orphiques,* ce mot est utilisé à côté du mot "prière" et désigne probablement une cérémonie. En fin de prologue, les mots θυηπολίη et σπονδή sont placés côte à côte. L'ensemble des dieux est convié à un sacrifice.

Chez Apollonios de Rhodes, ce terme désigne un sacrifice[187]. Il en va de même dans un poème de l'*Anthologie grecque,* où ce mot apparaît dans une formule proche de celle des *Hymnes orphiques*: ἐπ' εὐιέρους βῆθι θυηπολίας[188]. Dans les *Argonautiques orphiques,* ce terme est utilisé en parallèle avec des ὄργια ἄρρητα et se réfère à des rites d'initiation[189]. Chez Nonnos, ce mot désigne le sacrifice. Dans un cas, il est utilisé en rapport avec les mystères de Lyaios[190]. Ce mot désigne donc un sacrifice qui peut être lié à des mystères[191].

4 λοιβή / ἐπιλοιβή (*libation*)[192]

Des libations sont mentionnées dans les *Hymnes orphiques.* Les termes qui sont utilisés sont λοιβή et ἐπιλοιβή dans le texte des *Hymnes,* σπονδή à une occasion dans le prologue et le verbe σπένδω à l'impératif dans le titre de l'hymne à Amphiétès (53). Les libations mentionnées dans les hymnes ne sauraient désigner celle qui est citée dans le titre de l'hymne 53. Dans l'hymne aux Moires, le terme λοιβή est mis en parallèle avec εὐχή. Ce type de libation est en effet étroitement lié à la prière[193]. Le sens de ἐπιλοιβή semble être très proche de celui de λοιβή[194].

5 σπονδή (*libation*)[195]

La seule occurrence d'une libation de type σπονδή se trouve à la fin du prologue, mais il est probable que la libation mentionnée dans un titre soit aussi semblable puisqu'elle est introduite par le verbe σπένδω. Tous les dieux sont conviés à un sacrifice et à une libation, mais il convient de comprendre ces termes dans le sens d'une fête, plutôt que dans le sens restreint des substances offertes.

---

[185] Cf. APPENDICE 5, tableau 3.

[186] Cf. KERN, "Hymnologicum", p. 150; CASABONA, *Vocabulaire des sacrifices,* p. 121, HUNSUCKER, *Commentary on the OH,* pp. 68-69.

[187] Ap. Rhod., *Argon.* 1.1124.

[188] *Anth. Pal.* 6.231 = n° 21 [Gow et Page].

[189] Orph., *Argon.* 467 et 470.

[190] Nonnus, *Dion.* 48.963.

[191] HUNSUCKER, *Commentary on the OH,* pp. 68-69, qui discute aussi θυηπολεῖν et θυηπολικόν.

[192] Cf. APPENDICE 5, tableau 4.

[193] RUDHARDT, *Notions,* p. 240; sur ce terme, cf. aussi CASABONA, *Vocabulaire des sacrifices,* pp. 273-275.

[194] Cf. par exemple, 11.21-22 (Pan).

[195] Cf. APPENDICE 5, tableau 5.

B *Les termes liés aux mystères*

1 τελετή (*rite d'initiation aux mystères*)[196]

Le mot τελετή désigne le rite d'initiation aux mystères[197]. L'étude de ce terme portera principalement sur son occurrence dans les *Hymnes orphiques,* où il est relativement fréquent. Il convient cependant de noter que chez Nonnos ce terme désigne non seulement les rites d'initiation, mais est également un nom propre. Télété, jeune fille divine et inspirée, qui toujours prend plaisir aux fêtes, est fille de Dionysos et de Nicaia[198]:

θεόσσυτος ἤνθεε κούρη,
ἥν Τελετὴν ὀνόμηνεν ἀεὶ χαίρουσαν ἑορταῖς,
κούρην νυκτιχόρευτον, ἐφεσπομένην Διονύσωι,
τερπομμένην κροτάλοισι καὶ ἀμφιπλῆγι βοείηι.[199]

Dans les *Hymnes orphiques,* le mot τελετή apparaît à vingt reprises. Il apparaît fréquemment dans des demandes qui convient le dieu à la cérémonie[200]. Le rite d'initiation est décrit avec les qualificatifs suivants: ὅσιος (1.9; 84.3), ἅγιος (6.11; 54.10; 79.8), εὐίερος (7.12; 75.3; 77.10; 79.12), σεμνός (24.10), εὔφημος (43.10). L'adjectif "très varié", πολυποίκιλον, (6.11) décrit également cette notion[201]. Trois fois, les dieux sont invités à un rite d'initiation qui se rapporte à tous les dieux (πάνθειος τελετή)[202]. Il est possible que le prologue soit également une πάνθειος τελετή[203]. Dans les hymnes 53 et 54, la cérémonie semble liée au mythe relatif à Dionysos chthonien, à sa présence auprès de Perséphone, au cortège dionysiaque et à la période triétérique. Les rites semblent être, pour une part au moins, nocturnes, comme l'indiquent les mots φιλάγρυπνε (54.5) et ὄργια νυκτιφαῆ (54.10). L'articulation des hymnes à Amphiétès (53) et à Silène, Satyre et Bacchantes (54) avec l'hymne à Léto (35), dans lequel cette divinité est aussi initiée à une πάνθειος τελετή, n'est cependant pas claire.

---

[196] Cf. APPENDICE 5, tableau 6

[197] F. SOKOLOWSKI, "À propos du mot ΤΕΛΕΤΗ", in *Charisteria Gustavo Przychocki* (Varsovie 1934), pp. 272-276 (p. 276, ce mot désigne un complexe de rites que l'on peut traduire par le mot anglais *performance*); C. ZIJDERVELD, *ΤΕΛΕΤΗ. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch* (Purmerend 1934) (la p. 78 porte sur les *Hymnes orphiques*); C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin New York 1987); G. SFAMENI GASPARRO, "Ancora sul termine τελετή. Osservazioni storico-religiose", in S. BOLDRINI (éd.*), Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte* (Urbino 1988), pp. 137-152. GUTHRIE, *Orpheus,* pp. 201-207. Pour des références plus détaillées, cf. GRAF, *Eleusis,* p. 32, n. 48; É. COCHE DE LA FERTÉ, "Penthée et Dionysos", *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique* (Hautes études du monde gréco-romain 10) (Genève 1980), pp. 105-257 (surtout 232 ss.).

[198] Cf. aussi Paus. 9.30.4 (cf. *OF*T 142). Statues d'Orphée et de Télété, entourés d'animaux qui écoutent le chant du héros. On trouve même une dédicace à Télété à Pergame, L. ROBERT, "Dédicaces de Byzance", *Hellenica* 9 (1950), pp. 60-61.

[199] Nonnus, *Dion.* 16.399-402 [Gerlaud]. Sur Télété, cf. Nonnus, *Dion.* 48.880; 48.886. Sur Mystis (Μύστις) qui éleva Dionysos, cf. Nonnus, *Dion.* 9.111 ss. (Un des jeux de Dionysos est l'initiation divine τελετῆς ζαθέης 9.127 [Chrétien]). Cependant Nonnos utilise, semble-t-il, ce vocabulaire de manière peu précise. F. VIAN, "Les cultes païens dans les *Dionysiaques* de Nonnos: étude de vocabulaire", *REA* 90 (1988), pp. 399-410.

Le rapport entre le mot τελετή et la nuit apparaît aussi dans l'hymne à Hipta, où il est question de "chœurs nocturnes d'Iacchos", νυκτερίοις τε χοροῖσιν πυριβρεμέταο Ἰάκχου[204]. Dans l'hymne à Thémis, l'adjectif "qui rode la nuit", νυκτιπόλευτε (79.7), est précédé d'une coupe bucolique qui rapproche ce mot du vers suivant. Le vers 79.8 est d'autre part coordonné avec ce qui précède au moyen d'un γάρ. Le vers 9 insiste de plus sur les fêtes nocturnes, βακχιακὰς ἀνὰ νύκτας. Le rapport entre les rites d'initiation et la nuit semble donc bien établi dans l'hymne à Thémis[205].

Dans l'hymne à la Mère des dieux (27), le rite est probablement accompagné du son du tambourin, puisque la déesse est appelée τυμπανοτερπή<ς> dans le vers même de la demande qui nomme l'initiation[206]. De plus, cette description de la déesse au sein de la demande est suffisamment rare pour être significative, comme je l'ai relevé dans le premier chapitre. Certains dieux révèlent, instituent ou célèbrent le rite d'initiation. Il s'agit des Courètes (38.6), d'Hipta (49.2), de Silène, Satyre et Bacchantes (54.10), des Muses (76.7), de Thémis (79.8) et d'Hestia (84.3)[207]. Les verbes qui sont utilisés sont ἀναδείκνυμι (24.10; 76.7; 84.3), τίθημι (38.3), ἀναφαίνω (54.10[208]; 79.8), ἐπειγείρω (77.9)[209]. Les Courètes, les Muses et Thémis ont révélé ces rites aux mortels, tandis que, dans l'hymne à Hestia, la révélation est requise pour les mystes.

---

[200] 1.9 Hécate; 6.10-11 Protogonos; 7.12 Astres; 27.11 Mère des dieux; 35.7 Léto; 43.10 Heures; 49.7 Hipta; 53.9 Amphiétès; 54.7 Silène, Satyre, Bacchantes; 75.3-4 Palaimon; 79.11-12 Thémis.

[201] West, "Notes on the *OH*", p. 290, corrige πολυποίκιλον en πολυποίκιλος qui se rapporterait à Protogonos. S'il existe des demandes qui sont suivies d'adjectifs qualifiant le dieu, par ex. 81.5-6 (Zéphyr), ce serait le seul cas dans lequel une prière relativement courte serait interrompue au milieu du vers pour reprendre par la suite. Il me semble donc préférable de conserver le texte πολυποίκιλον.

[202] 35.7 Léto; 53.7 Amphiétès; 54.7 Silène, Satyre, Bacchantes. Cf. F. Jacobi, *Πάντες θεοί* (Halle 1930), *passim*; Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 36-38.

[203] Hunsucker, *Commentary on the OH*, p. 36, Ricciardelli, "Il proemio", p. 66.

[204] Le nom d'Iacchos apparaît d'autre part dans l'hymne à Misé (42.4). Sur Télété et les chœurs nocturnes, cf. Nonnus, *Dion.* 16.400-401. Cf. aussi 14.287; 46.145; 47.730; 48.967.

[205] Chez Nonnos, dans un passage qui se rapporte au Dionysos nocturne (νυκτελίοιο 9.114) et à Lyaios, il est dit de l'initiation qu'elle "fuit le sommeil", τελετὴν ἄγρυπνον (16.115 [Vian]). Cf. aussi 4.271; 14.287-292; 47.730 ss.

D'autres précisions sont données: dans l'hymne 24, le rite se rapporte à Bacchos et Perséphone, tandis que dans l'hymne à Hipta Sabos et Iacchos sont désignés. L'hymne à Silène, Satyre et Bacchantes affirme que ce sont des "mystères nocturnes", ὄργια νυκτιφαῆ (54.10), qui sont révélés par le rite. Les Astres sont conviés aux "concours savants du rite", τελετῆς πολυΐστορας ἄθλους (7.12)[210].

Enfin, les Muses (76) et surtout Mnémosyne (77) jouent un rôle important, puisque le souvenir du rite semble en être un élément essentiel.

2 μυστήριον (*mystère*)[211]

Le pluriel μυστήρια apparaît deux fois. Il est accompagné dans un cas comme dans l'autre de l'épithète "purs", ἄγνα:

> 44.6-9 Sémélé στύραξ
> τιμὰς τευξαμένη παρ᾽ ἀγαυῆς Περσεφονείης
> ἐν θνητοῖσι βροτοῖσιν ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας,
> ἡνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν
> εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ᾽ ἁγνά.[212]

Dans la mesure où le texte adopté par Quandt est correct, Zeus aurait rendu Sémélé immortelle:

---

[206] Télété prend plaisir au son du tambourin (ἀμφιπλῆγι βοείῃ Nonnus, *Dion.* 16.402). Cf. aussi Nonnus, *Dion.* 47.734

[207] Dans le cas de Silène et d'Hestia, il s'agit de requêtes.

[208] Dans ce cas, le verbe se réfère à ὄργια.

[209] Chez Nonnos, il est possible d'apprendre la τελετή, puisque le verbe διδάσκω est utilisé. Nonnus, *Dion.* 4.271; 19.36 (cf. 19.41).

[210] Cf. aussi 42.11 Misé.

[211] Cf. APPENDICE 5, tableau 7. Pour l'analyse des mots μύστης, μυστιπόλος, cf. CHAP. V. Μύσται; μυστιπόλος.

[212] WEST, "Notes on the *OH*", p. 294, propose de lire σοί plutôt que σοῦ au vers 44. 8.

> ἀθανάτη τε‹υ›χθεῖσα Διὸς βουλαῖς Κρονίοιο. (44.5)[213]

Cette correction est séduisante et concorde avec le statut particulier octroyé à la mère de Dionysos dans la suite du poème. Sémélé jouit d'une part d'honneurs auprès de Perséphone. Comme dans le cas de τελετή, les mystères sont apparemment liés à la période triétérique. Dans l'hymne à Sémélé figure une des rares mentions de mystères liés à Dionysos et à sa mère[214]. Un élément important pour la compréhension du rite est la mention d'une "sainte table", εὐίερόν τε τράπεζαν (44.9)[215]. Cette table peut avoir un rapport avec l'offrande faite à Sémélé. En effet, un type d'offrande aux dieux est constitué par le dépôt de nourriture sur des tables[216]. Si les offrandes des titres étaient ainsi désignées, il serait imaginable que les substances végétales n'aient pas été brûlées, car les *trapezomata* ne sont en principe que déposées, mais il arrive que des sacrifices soient accomplis sur ce genre de tables[217]. Il convient donc de considérer des exemples parallèles susceptibles d'éclairer le passage des *Hymnes orphiques*. Dans *La grande procession de Ptolémée Philadelphe*, des tables (τραπέζα) sur lesquelles des scènes étaient représentées défilent. L'une d'entre elles, la seule qui est décrite, représente la chambre de Sémélé[218]. Comme dans le cas de l'hymne orphique, la table apparaît dans un contexte lié à Sémélé.

---

[213] Les manuscrits ont ἀθανάτου τεχθεῖσα. Διὸς βουλαῖς Κρονίοιο. Abel choisit le texte ἀστραπίοιο τεκοῦσα Διὸς βολίσι Κρονίοιο. Le texte de Quandt me semble préférable, car il est plus proche de la version des manuscrits.

[214] Eur., *Bacch.* 998 [Roux] parle de ὄργια ματρός τε σᾶς; *Ant. Pal.* 3.1; Plut., *Mor. Quaest. Graec.* 12 (293c-d); Plut., *Mor. De sera numinis vindicta* 27 (566a). Le nom de Sémélé se trouve aussi dans quelques inscriptions, à Mykonos, *LSCG*, n° 96.23; à Olbia, *ZPE* 4 (1969), p. 255; à Éphèse, *IK* 15, n° 1600.62 (conjecture); à Pergame *IvP*, n° 184; n° 316; à Magnésie du Méandre, O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Meander* (Berlin 1900), n° 214; en Thrace, *IG Bulg*, vol. iii, n° 1862. D'autre part, Boyancé pense que la femme qui est à côté de Dionysos dans la Villa des Mystères est Sémélé. Il se fonde notamment sur un miroir étrusque qui a deux personnages dans une position semblable, où figure le nom de SEMLA, P. Boyancé, "Dionysos et Sémélé", *Atti della Pontificia Academia Romana di Archeologia. Rendiconti* 38 (1967), pp. 79-104; D.H. Gill, *Greek Cult Tables* (New York Londres 1991), pp. 29-30; L. Bonfante, "Fufluns Pacha: the Etruscan Dionysos", in *Masks of Dionysos*, pp. 221-235.

[215] Selon *LSJ*, εὐίερος peut signifier "fit for sacrifice" ou "holy". Le deuxième sens semble plus probable d'après l'usage qui est fait de ce mot dans les *Hymnes orphiques*.

[216] Cf. H. Mischowski, *Die heilige Tische im Götterkultus der Griechen und Römer* (Königsberg 1917), *passim*; C. Goudineau, "ΙΕΡΑΙ ΤΡΑΠΕΖΑΙ", *MEFRA* 79 (1967), pp. 77-134 ; S. Dow et D.H. Gill, "The Greek Cult Table", *AJA* 69 (1965), pp. 103-114; D.H. Gill, "Trapezomata: a neglected aspect of Greek Sacrifice", *HThR* 67 (1974), pp. 117-137; D.H. Gill, *Greek Cult Tables* (New York Londres 1991), *passim*.

[217] C. Goudineau, "ΙΕΡΑΙ ΤΡΑΠΕΖΑΙ", *MEFRA* 79 (1967), pp. 79 et 105-106.

[218] Callix. 132-135 [Rice]; *FGrH* 627 fr. 2, p. 172 (cf. Ath. 200b). Cf. E.E. Rice, *The grand Procession of Ptolemy Philadelphus* (Oxford 1983), pp. 79-82.

Les tables interviennent d'autre part dans les rituels magiques. Un fragment d'un mime de Sophron décrit le sacrifice d'un chien. Au début du passage, l'assistant reçoit l'ordre de placer la table. De l'encens est mentionné par la suite sans précision de l'usage qui en sera fait[219]. Des tables apparaissent également dans les Papyrus magiques. Lors d'un rite qui permet d'acquérir un assistant divin, une table est recouverte d'un tissu et des fleurs de saison y sont déposées. De l'encens est ensuite brûlé (ἐπίθυε)[220]. Une autre formule décrit la manière de consacrer une plaque. À nouveau, la table est recouverte d'un tissu et des fleurs y sont déposées. Le sacrifice d'un coq et une libation sont alors accomplis[221]. Un autre rituel décrit comme τελετή[222] comprend un autel et une table où sont disposées les substances apparentées aux dieux (τοῖς ἐπιθύμα|σι τούτοις, συνγενικοῖς οὖσι τοῦ θεοῦ). Les substances qui correspondent à chaque dieu sont ensuite soigneusement énumérées[223]. La mention d'une τρα[π]έζης πανκάρ||που, dans un autre papyrus, suggère un lien entre les tables utilisées pour la magie et les tables d'offrandes[224]. Des tables sont également utilisées lors d'opérations divinatoires magiques.

Dans l'hymne à Sémélé, il n'est pas possible de déterminer si la table était destinée à recevoir le storax qui apparaît dans le titre. D'ailleurs, même si ce dernier point était établi, nous n'aurions pas d'indication sur l'emploi de la substance. Il semble que cette table doive être mise en relation avec les mystères de Sémélé et probablement de Dionysos, plutôt qu'avec l'offrande du titre[225].

L'autre occurrence du mot μυστήρια apparaît dans l'hymne à Thémis:

79. 7-12 Thémis λίβανος
. . . νυκτιπόλευτε·
πρώτη γὰρ τελετὰς ἁγίας θνητοῖς ἀνέφηνας,
βακχιακὰς ἀνὰ νύκτας ἐπευάζουσα ἄνακτα·

---

[219] D.L. Page, *Select Papyri* (Harvard 1941), vol. iii, n° 73.

[220] *PGM* 4.1858-1870.

[221] *PGM* 4.2187 ss.

[222] *PGM* 13.26, Merkelbach, *Abraxas*, vol. iii, p. 98; Cf. Graf, *La magie*, pp. 123 ss.

[223] *PGM* 13.15 ss., Merkelbach, *Abraxas*, vol. iii, p. 96.

[224] *PGM* 12.25-26, Merkelbach, *Abraxas*, vol. i, p. 66. Cf. aussi D.H. Gill, *Greek Cult Tables* (New York Londres 1991), pp. 51-53.

[225] Cf. A.D. Nock, "Notes on Beliefs and Myths", *JHS* 66 (1926), pp. 47-53 (surtout pp. 48-50); H.M.R. Leopold, "La basilique souterraine de la Porte Majeure", *MEFRA* 39 (1921-1922), pp. 177-178; C. Goudineau, "ΙΕΡΑΙ ΤΡΑΠΕΖΑΙ", *MEFRA* 79 (1967), pp. 85-96.

> ἐκ σέο γὰρ τιμαὶ μακάρων μυστήριά θ' ἁγνά.
> ἀλλά, μάκαιρ', ἔλθοις κεχαρημένη εὔφρονι βουλῆι
> εὐιέρους ἐπὶ μυστιπόλους τελετὰς σέο, κούρη.

Cet hymne souligne en son début l'importance oraculaire de cette déesse[226]. Les notions de mystères et d'initiation aux mystères sont liées à la fin de l'hymne, comme cela ressort de l'emploi symétrique des expressions:

> πρώτη γάρ . . . (79.8)
> ἐκ σέο γάρ . . . (79.10)

La répétition du mot τελετάς (79.8; 79.12) et la proximité de μυστήρια (79.10) et de μυστιπόλους (79.12) sont aussi le reflet de ce que ce passage forme un tout cohérent. Les mystères sont, semble-t-il, célébrés la nuit, comme cela a déjà été souligné lors de l'analyse du mot τελετή. Dans ce passage, Thémis est d'autre part décrite en termes bacchiques, comme l'indiquent les mots βακχιακάς et ἐπευάζουσα (79.9), ce qui pose un problème puisque le mot τελετάς au vers 12 est suivi de σέο, ce qui indiquerait que les mystères se rapportent à elle plutôt qu'à Dionysos. Le lien qui unit Thémis aux mystères n'est pas attesté ailleurs que dans ce passage et dans les *Argonautiques orphiques*, αἰδομένους Θέμιν ἁγνοτελῆ[227].

3 ὄργιον (*objet mystique; cérémonie mystique; mystère*)[228]

Le mot ὄργιον n'apparaît que deux fois dans les *Hymnes orphiques*, cependant l'adjectif πολυόργιος, *hapax legomenon*, qualifie Protogonos: σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον (6.4)[229]:

> 52.3-6 Triétérique ἀρώματα
> μηροτρεφής, λικνῖτα, † πυριπόλε καὶ τελετάρχα,
> νυκτέρι', Εὐβουλεῦ, μιτρηφόρε, θυρσοτινάκτα,
> ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος,
> Πρωτόγον', Ἠρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ.

---

[226] Cf. *OF* 297.

[227] Orph., *Argon.* 549 [Vian]. Cf. aussi Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 204; 210-211.

[228] Cf. appendice 5, tableau 8. Cf. aussi, chap. v. Ὀργιοφάντης.

[229] Sur les ὄργια, cf. N.M.H. Van der Burg, *ΑΠΟΡΡΗΤΑ – ΔΡΩΜΕΝΑ – ΟΡΓΙΑ. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch* (Amsterdam Paris 1939), surtout pp. 104-124 et 129-131; L. Ziehen, *RE* 18.1 *s.v.* "Orgia" 2) (1939), 1026-1029; É. Coche de la Ferté, "Penthée et Dionysos", Recherches sur les religions de l'Antiquité classique (Hautes études du monde gréco-romain 10) (Genève 1980), pp. 105-257 (surtout 232 ss.); A. Motte et V. Pirenne-Delforge, "Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés", *Kernos* 5 (1992), pp. 119-140.

Ce mot se trouve rarement au singulier, mais, dans cet hymne, cela s’explique par le fait qu’il qualifie le dieu [230]. De manière un peu semblable, des dieux sont décrits, dans d’autres hymnes, avec des noms d’officiants du culte. Les Courètes sont ainsi appelés “orgiophantes”, ὀργιοφάνται (31.5). Dans l’hymne à Triétérique, le mystère est lié à la naissance du dieu. L’hymne 52 s’adresse à Dionysos Triétérique, né de la cuisse de Zeus (52.3), celui qui est également nommé Eubouleus (52.4) et Protogonos (52.6). Dans les deux hymnes, il est question de mystères. Dans les *Hymnes orphiques*, le mot τελετάχρης n’apparaît que dans ces deux hymnes (52.3; 54.4). Dans l’hymne à Silène, le mot τελετή se trouve à deux reprises: dans le premier cas, il est question de la πάνθειος τελετή (54.7; 54.10). Ces hymnes se réfèrent à la période triétérique qui est au cœur des célébrations du groupe utilisant les *Hymnes orphiques*.

54 Silène, Satyre, Bacchantes μάννα
σὺν Βάκχαις Λήναια τελεσφόρα σεμνὰ προπέμπων,
ὄργια νυκτιφαῆ τελεταῖς ἁγίαις ἀναφαίνων,
εὐάζων, φιλόθυρσε, γαληνιόων θιάσοισιν (54.9-11)

Ces célébrations impliquent, semble-t-il, des rites nocturnes: νυκτέρι’, Εὐβουλεῦ (52.4) (qu’il convient de comprendre comme νυκτέρι’ Εὐβουλεῦ); φιλάγρυπνε (54.5); ὄργια νυκτιφαῆ (54.10). La compréhension du terme ὄργιον est problématique. Ce mot est étroitement lié aux mystères, mais il peut se référer à des célébrations ou à des objets[231]. Dans les *Hymnes orphiques*, ὄργιον / ὄργια ne saurait être synonyme de τελετή, puisque ces mots apparaissent ensemble. L’hypothèse de ὄργιον représentant des objets est donc séduisante, même si ὄργια νυκτιφαῆ est un peu gênant. En effet, à première vue, νυκτιφαῆ convient plutôt à une célébration. La traduction “les objets mystiques que l’on montre la nuit” est donc possible. De plus, cette interprétation s’accorderait bien avec le ἀναφαίνων (54.10). Si tel est le cas, l’ὀργιοφάντης serait celui qui montre les objets sacrés[232].

---

[230] N.M.H. Van der Burg, *ΑΠΟΡΡΗΤΑ – ΔΡΩΜΕΝΑ – ΟΡΓΙΑ. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch* (Amsterdam Paris 1939), p. 130; A. Motte et V. Pirenne-Delforge, “Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés”, *Kernos* 5 (1992), p. 130.

[231] Lucian, *Syr. D.* 16; Clem. Al., *Protr.* 2.22.4. Henrichs, “Die Maenaden”, pp. 225 ss.; A. Motte et V. Pirenne-Delforge, “Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés”, *Kernos* 5 (1992), *passim*.

[232] Cf. chap. v. Ὀργιοφάντης.

4 Ἄρρητος (*ineffable, qui ne doit être révélé*)[233]

Cette section se doit d'aborder une dernière notion qui, sans constituer une offrande ou une fête du dieu, est très étroitement liée aux mystères, la notion d'ἄρρητον[234]. Elle apparaît quelquefois dans les *Hymnes orphiques*[235]:

> γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων,
> σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον, Ἠρικεπαῖον,
> ἄρρητον, κρύφιον ῥοιζήτορα, παμφαὲς ἔρνος. (6.3-5 Protogonos)

Du fait de la coupe bucolique à la fin du vers 4, les mots Ἠρικεπαῖον et ἄρρητον vont naturellement ensemble, ce qui est souligné par l'anaphore πολύμνηστον, πολυόργιον. Les mystères (πολυόργιον), la mémoire (πολύμνηστον) et l'idée de quelque chose de caché (κρύφιον) sont aussi présents dans ce passage. D'autre part, les mots σπέρμα et παμφαὲς ἔρνος évoquent la naissance de Protogonos-Phanès[236].

> Héraclès est décrit comme ἄρρητος:
> αἰολόμορφε, χρόνου πάτερ, † ἀίδιέ τε † εὔφρων,
> ἄρρητ', ἀγριόθυμε, πολύλλιτε, παντοδυνάστα,
> παγκρατὲς ἦτορ ἔχων, κάρτος μέγα, τοξότα, μάντι. (12.3-5 Héraclès)

L'union de Zeus et de Perséphone, qui aboutit à la naissance d'Eubouleus, est qualifiée d'ἄρρητος:

> ὑποχθονίων βασίλεια,
> ἣν Ζεὺς ἀρρήτοισι γοναῖς τεκνώσατο κούρην,
> μῆτερ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος. (29.6-8 Perséphone)

Dans l'hymne à Dionysos, le mot ἄρρητος apparaît à deux reprises:

> Πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα,
> ἄγριον, ἄρρητον, κρύφιον, δικέρωτα, δίμορφον,
> κισσόβρυον, ταυρωπόν, Ἀρήιον, εὔιον, ἁγνόν. (30.2-4)

Les figures de Protogonos et de Dionysos sont rapprochées dans les hymnes destinés à ces dieux. Des thèmes sont récurrents comme l'aspect caché (κρύφιον) ou la naissance étrange (Πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον). En outre, le caractère double du dieu est souligné, ainsi que ses traits sauvages et guerriers:

---

[233] Cf. APPENDICE 5, tableau 9.

[234] N.M.H. VAN DER BURG, *ΑΠΟΡΡΗΤΑ – ΔΡΩΜΕΝΑ – ΟΡΓΙΑ. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch* (Amsterdam Paris1939), pp. 15-49, sur le terme ἀπόρρητος, à l'exclusion d'ἄρρητος, de l'époque d'Alexandre au IIe s. ap. J.-C. Conclusion sur ce terme, pp. 125-128.

[235] Je laisse de côté l'hymne à Cronos, qui, dans les manuscrits, contient les mots δεσμοὺς ἀρρήτους, que Quandt corrige en δεσμοὺς ἀρρήκτους, qui semble préférable (13.4).

[236] L'expression σπέρμα πολύμνηστον, πολυ- apparaît dans deux contextes dionysiaques, 42.2 Misé et 50.2 Lysios, Lénaios. Dans ce dernier cas, ces mots suivent le qualificatif διμάτωρ (50.1).

> Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης
> ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς, ἄμβροτε δαῖμον. (30.6-7 Dionysos)

Comme dans l'hymne à Perséphone, la couche de Zeus et de Perséphone qui fut à l'origine d'Eubouleus est décrite comme ἄρρητος.

Dans l'hymne à Athéna, après des épithètes se rapportant à ses qualités guerrières, Athéna est caractérisée par une opposition: elle est à la fois "dite et non-dite":

> δῖα, μάκαιρα θεά, πολεμόκλονε, ὀμβριμόθυμε,
> ἄρρητε, ῥητή, μεγαλώνυμε, ἀντροδίαιτε. (32.2-3 Athéna)

L'hymne à Misé, un Dionysos à la fois féminin et bisexué, décrit cette divinité comme ἄρρητον:

> σπέρμα πολύμνηστον, πολυώνυμον Εὐβουλῆα,
> ἁγνήν εὐίερόν τε Μίσην ἄρρητον ἄνασσαν,
> ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ, λύσειον Ἴακχον. (42.2-4 Misé)

L'idée de graine (σπέρμα), ainsi que les noms d'Eubouleus et d'Iacchos apparaissent à proximité. La double nature de la déesse est soulignée.

Eubouleus nocturne figure aussi dans l'hymne à Triétérique:

> νυκτέρι', Εὐβουλεῦ, μιτρηφόρε, θυρσοτινάκτα,
> ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος,
> Πρωτόγον', Ἠρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ. (52.4-6 Triétérique)

Dans cet hymne les mots ὄργιον ἄρρητον, . . . κρύφιον Διὸς ἔρνος, | Πρωτόγον', Ἠρικεπαῖε, ressemblent beaucoup à des vers de l'hymne à Protogonos, πολυόργιον, Ἠρικεπαῖον, | ἄρρητον, κρύφιον, παμφαὲς ἔρνος, (6.4-5).

Le mot ἄρρητος est utilisé à deux reprises pour l'union de Zeus et de Perséphone qui produisit Eubouleus. Les unions incestueuses qui se répètent d'une génération à l'autre ont, dans la pensée orphique, une fonction semblable à l'ingestion du monde: elles soulignent le parallélisme entre les différentes générations[237]. Ces unions sont au-delà de ce que les hommes peuvent comprendre, et la traduction qui convient le mieux est "ineffable"[238]. Le mot ἄρρητος est par ailleurs un qualificatif de certains dieux. Dans l'hymne à Triétérique, c'est l'expression ὄργιον ἄρρητον (52.5) qui qualifie le dieu. Ce mot ne se réfère pas exclusivement à Dionysos et à son cortège, mais lorsqu'il caractérise ce dieu, certaines constantes apparaissent. Ce terme est lié à la naissance d'Eubouleus et aux figures de Protogonos et d'Éricépaios. Ce mot est utilisé pour créer une atmosphère de mystère. Il permet en effet de mettre en évidence non seulement ce qui est dit, mais aussi ce qui ne l'est pas. Le mythe ou la cérémonie ne sont ainsi évoqués que par allusion. Les *Hymnes orphiques,* par conséquent, ne constituent apparemment pas un texte qu'il suffisait de lire pour être initié, ce qui est une caractéristique de l'orphisme[239]. Il est possible que les initiations aient figuré dans d'autres écrits.

---

[237] Cf. par exemple, Rudhardt, "De l'inceste", pp. 731-763; L. Brisson, *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques* (Paris 1993), pp. 165-167.

[238] L'union de Zeus qui est décrite dans l'hymne à Mélinoé (71) est empreinte de la même atmosphère.

Cette étude sur le vocabulaire s'est fondée sur les mots qui apparaissent dans les textes des *Hymnes orphiques* afin de les confronter aux titres. Des mots désignent les offrandes versées ou brûlées. Dans aucune occurrence ces termes ne se réfèrent directement et spécifiquement aux titres. Ils désignent souvent des cérémonies auxquelles les dieux sont conviés et ont une signification plus large qu'une simple offrande. Cependant, l'offrande est sans doute conçue comme une partie du tout. La question des hymnes qui mentionnent une offrande dans leur texte et qui sont dépourvus de titres reste pour l'instant sans réponse et sera discutée ultérieurement. Les mots désignant des offrandes apparaissent toujours dans des demandes finales ou intermédiaires. D'autres mots désignent les mystères du groupe. Les mystères sont évoqués dans les demandes et dans les développements des hymnes. Dans ce dernier cas, le rôle du dieu dans la révélation des mystères est décrit. L'hymne à Sémélé évoque simplement la célébration de mystères. Enfin, dans un cas, les mots ὄργιον ἄρρητον (52.5) qualifient le dieu. Nous avions vu que Hunsucker considère que la terminologie religieuse apparaît ici et là dans les *Hymnes,* sans aucune logique. Cette assertion ne me semble pas tout à fait exacte. Les termes liés aux mystères se retrouvent parfois dans des hymnes un peu inattendus, mais on peut se demander, par exemple dans le cas de Thémis, si cela n'est pas dû au hasard des sources qui nous restent sur ce sujet. De manière générale, ces mots s'articulent autour des figures de Dionysos nocturne, d'Eubouleus et de Dionysos Triétérique. L'union de Zeus et de Perséphone, la naissance d'Eubouleus, les naissances de

---

[239] Témoignages qui se réfèrent à des initiations écrites: Paus. 1.37.4 (cf. *OF* T 219); Bickerman, "Orphic Blessing", pp. 368-374. CF. Guthrie, *Orpheus,* p. 202; West, *OP,* p. 2; Brisson, *Orphée et l'orphisme,* pp. 9-10; Parker, "Early Orphism", p. 284.

Dionysos et la présence de Dionysos auprès de Perséphone sont les points essentiels du mythe. L'hymne à Sémélé désigne, semble-t-il, un rituel et des mystères spécifiques. La πάνθειος τελετή se réfère à une fête spéciale, elle aussi liée, à ce qu'il semble, à Dionysos. Il me semble prudent de ne pas attribuer l'apparition du vocabulaire des mystères au hasard, mais plutôt à notre incapacité à les comprendre pleinement du fait de leur caractère allusif. De plus, l'interdépendance des textes ne contribue pas à clarifier ce qui appartient spécifiquement au domaine d'un dieu.

Ces différents mots créent une atmosphère de mystère qui se retrouve dans différents hymnes. Cette atmosphère correspond à l'usage de ces mots, mais dans un cas au moins, dans l'hymne à Mélinoé (71), elle en est indépendante. Néanmoins, grâce à ces mots, il est possible de se former une image, si incomplète soit-elle, de rites nocturnes, accompagnés peut-être du son du tambourin. Il doit s'agir des fêtes fondamentales de ce groupe. Nous sommes en présence d'un aspect assez exceptionnel des *Hymnes*, la conjonction des rites et des mythes utilisés par un groupe spécifique. La seule lecture des *Hymnes* ne suffisait probablement pas à l'initiation, mais des cérémonies de groupe étaient nécessaires, comme le révélera l'étude des officiants du culte.

iv Conclusion

L'étude de la tradition manuscrite et la comparaison avec les hymnes magiques ont permis de montrer que les titres des *Hymnes orphiques* n'étaient pas éditoriaux, mais faisaient bien partie du texte. Ils devaient servir d'aide-mémoire et n'étaient probablement pas complets. Les termes qui décrivent des offrandes, des rituels ou des mystères ne se réfèrent jamais de manière précise à ces titres. Il semble cependant probable que les offrandes aient fait simplement partie d'un tout constitué de l'hymne et du sacrifice. Les diverses allusions aux mystères ont rendu possible la reconstitution d'une image des cérémonies nocturnes en l'honneur de Dionysos. L'offrande d'une torche à la Nuit concorde d'ailleurs avec cette image.

Les recherches sur les différentes offrandes ont parfois permis de mieux identifier les substances qui étaient utilisées. Le mot qui est employé pour les fumigations (θυμίαμα) l'est aussi dans la terminologie médicale. D'autre part, toutes les substances qui apparaissent dans les titres des *Hymnes orphiques* étaient également brûlées dans des contextes non religieux. Le mot θυμίαμα et les substances offertes n'appartiennent donc pas au domaine exclusif de la religion. Pour ce qui est de l'usage fait des différentes substances, il semble probable qu'elles étaient brûlées. Θύω est associé à l'idée de combustion et, en médecine, θυμίαμα désigne sans équivoque la fumigation. Dans le seul cas des graines, il n'a pas été possible de trancher la question: il se peut qu'elles aient été brûlées ou simplement déposées. En revanche, dans tous les autres cas, il semble bien que les offrandes étaient brûlées. Les plantes chaudes ressemblent au divin, ce qui en fait des dons adéquats pour les dieux.

Il est aussi possible que certains dieux, comme Hadès et Perséphone, n'aient pas de substances nommées dans le titre parce que ces dernières sont ressenties comme problématiques. D'autres offrandes s'expliquent peut-être par leur couleur, par leur diversité ou par leur caractère exceptionnel. Il n'est donc pas possible d'arriver à une explication de toutes les offrandes, dans le choix desquelles entre nécessairement une part d'arbitraire. En revanche, l'emploi des substances dans d'autres textes parallèles, dans lesquels la même offrande est offerte au même dieu, le contexte qui entoure la plante et des explications partielles des choix nous permettent de mieux comprendre les offrandes décrites dans les *Hymnes*.

Le fait que les offrandes trouvent peu d'explications "littéraires" est un signe que les *Hymnes* furent utilisés par une communauté réelle et qu'ils n'étaient pas un simple exercice d'érudit. En effet, on pourrait imaginer que les offrandes, si l'on était en présence d'un pur exercice de style, seraient plus étroitement liées aux mythes et aux textes existant sur le dieu. D'autres signes de l'existence d'un groupe religieux bien réel sont apparus dans l'étude des mystères décrits dans le texte. Ces indices seront complétés dans le dernier chapitre qui porte sur les officiels du culte.

Les titres des *Hymnes* sont présentés sous une forme abrégée et n'incluent pas les détails du rituel qui était accompli. Les titres suggèrent enfin des informations sur le groupe qui utilisait ces textes. Dans des parallèles, l'encens est offert soit avant un sacrifice animal, soit seul. On ne trouve pas de références au sacrifice animal dans les *Hymnes*. Le *Lapidaire orphique* mentionne même un cas de prohibition du sacrifice animal:

> πρῶτα μὲν οὖν σπένδοντας ἀναιμάκτων ἐπὶ βωμῶν
> — οὐ γὰρ ἄγειν θέμις ἐστι θυηλὴν ἐμψύχοιο.[240]

Dans les *Hymnes orphiques,* il est possible que le sacrifice animal n'ait pas été admis, puisque seules des substances végétales sont offertes. Il convient cependant de relever que l'adjectif ὠμάδιος, "qui mange la chair crue", est utilisé comme qualificatif de Dionysos (30.5 Dionysos; 52.7 Triétérique)[241]. D'autre part, l'interdiction d'offrir des fèves peut impliquer une interdiction d'en consommer. Le végétarisme et l'horreur des fèves seraient conformes à des traditions qui sont rapportées au sujet des pythagoriciens[242]. Il n'est cependant pas prudent de se prononcer sur le cas précis du groupe qui utilisait les *Hymnes*. Il s'agirait de signes d'un mode de vie orphique, d'un ὀρφικὸς βίος, qui ne serait pas surprenant pour ce type de groupe et qui placerait forcément les membres du groupe en marge du reste de la communauté.

---

[240] Orph., *Lith.* 699-700 [Halleux et Schamp].

---

[241] Une inscription de Milet de 276-275 av. J.-C. contient les mots ὠμοφάγιον ἐμβαλλεῖν, *LSAM*, n° 48. Cette expression, qui a été abondamment discutée, pourrait signifier que, lors de l'homophagie, de la viande crue était simplement offerte au dieu. Cf. Henrichs, "Greek Maenadism", pp. 148-152; Obbink, "Dionysos Poured Out", pp. 68-72.

[242] Sur la "vie orphique" comme abstinence, cf. Pugliese Carratelli, *Cadmo e Orfeo,* p. 393.

CHAPITRE III

LES DIEUX

i *Introduction*

Ce chapitre se propose de donner un aperçu des croyances relatives aux dieux contenues dans les *Hymnes orphiques*. Il est le pendant du chapitre suivant qui porte sur les croyances en l'au-delà. Des difficultés dues à l'ampleur de la matière surgissent d'emblée. En effet, un commentaire des *Hymnes orphiques* et un travail sur les parallèles à ce texte font gravement défaut. Mon travail ne se propose cependant pas de combler ces manques. La matière sera traitée selon deux approches différentes. Une première partie vise à rendre compte de certaines croyances qui traversent les *Hymnes*, d'un point de vue général, tandis que la seconde étudie un nombre restreint de dieux peu connus. Les questions de l'orphisme, du bacchisme des *Hymnes orphiques*, de leur date et de leur origine seront également posées dans ce chapitre.

ii *Quelques traits généraux*

Cette partie traite d'éléments qui ne se trouvent pas dans un hymne isolé, mais qui sont disséminés dans toute la collection: les généalogies divines et les assimilations. Une réponse partielle à la question de la présence de l'orphisme dans les *Hymnes* a déjà été donnée: ils sont orphiques parce qu'ils désignent Orphée comme auteur. D'un autre côté, les croyances en l'au-delà, qui entrent également dans la définition d'un groupe orphique, seront le sujet du quatrième chapitre. Reste à évaluer dans quelle mesure les croyances contenues dans les *Hymnes orphiques* au sujet des dieux correspondent à ce que nous savons de l'orphisme.

A *Les généalogies*

Dans les hymnes, le fait de relever le lien de parenté ou le lien conjugal qui unit deux dieux est toujours significatif. Il est donc utile de réunir dans un tableau tous les liens de parenté que les *Hymnes orphiques* ont jugé bon de nommer expressément[1]. D'autres liens sont importants dans les *Hymnes orphiques*, par exemple les nourrices avec les enfants qu'elles ont élevés: ils seront traités séparément[2].

---

[1] Cf. APPENDICE 6, tableau 1.

Certains liens de parenté soulignés dans les *Hymnes orphiques* sont tout à fait banals. Ainsi le fait que les Néréides sont filles de Nérée semble évident (24.1 Néréides). Dans certains cas, la parenté met simplement en lumière une affinité. Par exemple, lorsqu'il est dit d'Héra qu'elle est "mère des pluies et nourrice des vents" (16.4 Héra), les deux expressions sont probablement synonymes et une signification très distincte n'est pas attribuée à "mère" et à "nourrice". La mention d'un lien de parenté sert parfois — comme le recours à des adjectifs communs — à souligner le rapport étroit qui unit des hymnes successifs. Ainsi, Léto a enfanté Phoibos et Artémis (35.4 Léto). Parfois, la relation de parenté n'est pas particulièrement inhabituelle, mais la manière de l'envisager fait figure d'exception. Le cas de Cronos est exemplaire à ce titre. Définir Ouranos en terme de "celui qui engendra Cronos", Κρονότεκνε (4.8 Ouranos) révèle l'importance accordée à Cronos.

La définition de certains liens de parenté semble parfois superflue, mais remplit en fait une fonction précise. Hermès est le fils de Maïa (28.1 Hermès), de manière à le distinguer clairement de l'Hermès chthonien, fils de Dionysos et d'Aphrodite (57.3-4 Hermès chthonien). Il en va de même pour Dionysos. En effet, Dionysos, fils de Sémélé et de Sabazios (Zeus), Misé (Dionysos), fille d'Isis et Eubouleus (Dionysos), enfant de Zeus et de Perséphone, sont soigneusement distingués en référence à l'ascendance[3]. Le rôle fondamental de Dionysos ou des Dionysos dans l'orphisme apparaît dans les références à la généalogie de ce dieu.

On peut relever que les *Hymnes orphiques* s'écartent peu de la description hésiodique au sujet des Muses:

> Κλειώ τ᾽ Εὐτέρπη τε Θάλειά τε Μελπομένη τε
> Τερψιχόρη τ᾽ Ἐρατώ τε Πολύμνιά τ᾽ Οὐρανίη τε
> Καλλιόπηι σὺν μητρὶ καὶ εὐδυνάτηι θεᾶι ῾Αγνῆι. (76.8-10 Muses)
>
> Κλειώ τ᾽ Εὐτέρπη τε Θάλειά τε Μελπομένη τε
> Τερψιχόρη τ᾽ Ἐρατώ τε Πολύμνιά τ᾽ Οὐρανίη τε
> Καλλιόπηι θ᾽· ἣ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων. (Hes., *Theog.* 77-79 [West])

L'ordre de citation des noms est tout à fait identique, ce qui marque l'intention de s'inscrire dans cette tradition, mais dans les *Hymnes*, Calliope est désignée comme mère d'Orphée.

---

[2] Sur les nourrices de Dionysos, cf. *infra*.
[3] 30.6 Dionysos; 42.9 Misé; 44.3 Sémélé; 48.1-3 Sabazios.

Les généalogies divines exposent aussi un thème central des *Hymnes orphiques*: l'inceste[4]. Il convient cependant de noter au préalable que le terme d'inceste n'existe pas en grec classique. Certaines relations sont prohibées, mais elles ne recoupent pas ce qui est désigné en français par ce terme[5]. Dans mon texte, ce mot se réfère systématiquement aux relations interdites. Zeus commet ainsi un inceste discret: il s'unit à Thémis et engendre les Heures, Eunomié, Diké et Eiréné, puis avec Eunomié, il donne naissance aux Charites. À nouveau, la confrontation avec le passage hésiodique est intéressante:

> Ὧραι θυγατέρες Θέμιδος καὶ Ζηνὸς ἄνακτος,
> Εὐνομίη τε Δίκη τε καὶ Εἰρήνη πολύολβε, (43.1-2 Heures)
>
> θυγατέρες Ζηνός τε καὶ Εὐνομίης βαθυκόλπου,
> Ἀγλαΐη Θαλίη τε καὶ Εὐφροσύνη πολύολβε, (60.2-3 Charites)
>
> Δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὥρας,
> Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν, (Hes., *Theog.* 901-902 [West])
>
> Τρεῖς δέ οἱ Εὐρυνόμη Χάριτας τέκε καλλιπαρήους,
> Ἀγλαΐην τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἐρατεινήν.
> (Hes., *Theog.* 907 et 909 [West])

Dans ces textes, les noms sont les mêmes et l'ordre dans lequel les déesses apparaissent est identique, mais dans les *Hymnes*, la position de Zeus comme père et amant est fondamentalement différente, car l'Eurynomé hésiodique s'est muée en Eunomié dans les poèmes orphiques. Rudhardt n'est pas d'accord avec cette interprétation[6]. Comme Schrader, il suppose une erreur de la tradition manuscrite: il conviendrait de lire Eurynomé à la place d'Eunomié. Il en va de même dans l'hymne aux Charites (60.2). Cette erreur serait nécessairement antérieure aux manuscrits des *Hymnes orphiques* qui nous sont parvenus. Comme les hymnes 43 et 60 ne sont pas proches, cette erreur ne s'explique pas paléographiquement. Il me semble donc préférable de s'en tenir à la leçon des manuscrits qui s'inscrit de plus parfaitement dans les croyances orphiques. Les *Hymnes* sont également le lieu d'autres incestes. Dans l'hymne à Mélinoé, une allusion est faite à l'union de Zeus et de Perséphone (71.3). On trouve d'autres références à l'union de Zeus et de Déméter, puis de Perséphone, qui produira Eubouleus (29.7-8 Perséphone; 30.6 Dionysos).

Il est désormais nécessaire d'explorer les raisons de ces incestes, ou du moins l'importance qu'ils revêtent dans le texte. Tout d'abord, l'inceste divin est central dans les *Hymnes orphiques* et il est lié aux mystères du groupe[7]. Ce sont seulement des relations précises qui sont en cause. Le fait que Zeus et Héra sont tout à la fois frère et sœur et mari et femme n'est jamais relevé, au contraire de l'inceste entre père et fille[8]. L'union de Zeus et de sa fille Perséphone est un mythe orphique important dont Clément d'Alexandrie, pour ne nommer que lui, s'offusque[9]. Dans les *Hymnes*, les incestes se répètent et ont une incidence sur le temps, puisqu'ils mêlent les différentes générations. De ce fait, on peut se demander si l'inceste n'a pas une valeur de retour à l'un[10]. En effet, au début, tout était confondu et les premières unions étaient forcément incestueuses. Les incestes postérieurs renouent-ils avec cette période de la chronologie mythique? De toute manière, les incestes sont parallèles aux absorptions répétées du monde par le dieu gouvernant[11]. La recherche de parallélismes est caractéristique de l'orphisme, comme l'illustre le rôle des Courètes lors de la naissance de Zeus, puis de Dionysos[12]. Il est remarquable que, dans chacun de ces mythes, le début soit profondément ancré dans la tradition grecque et que le développement s'en écarte radicalement. En effet, de manière parallèle, les danses des Courètes autour de Zeus font partie du mythe traditionnel, tandis que leur présence auprès de l'enfant Dionysos est propre aux enseignements d'Orphée.

---

[4] Isocrate critique Orphée sur ce sujet notamment, Isoc. 11.38-39 (cf. *OF* 17).

[5] Rudhardt, "De l'inceste", pp. 731-763.

[6] Rudhardt, *Thémis*, pp. 103-104.

B *Les rapprochements de dieux*[13]

Il n'est pas du tout évident de choisir les termes qui assimilent clairement deux divinités. Seules seront discutées les assimilations de divinités qui sont clairement distinctes, comme Tyché et Artémis qui font l'objet d'hymnes séparés (36 et 72). En revanche, le nom de Loxias pour Apollon ou celui de Pallas pour Athéna seront laissés de côté. J'étudierai en outre des dieux caractéristiques de l'orphisme. Un certain nombre d'assimilations ne figureront pas dans ce tableau, mais seront discutées séparément. Il s'agit de termes qui regroupent plusieurs dieux comme "Titan", "Paian" ou "Eubouleus".

---

[7] Cf. l'étude du mot ἄρρητος, APPENDICE 5, tableau 9.

[8] RUDHARDT, "De l'inceste", p. 761.

[9] Clem. Al., *Protr.* 2.15 ss. Sur l'inceste de Zeus et de Perséphone, *OF* 49; 195; 198; GUTHRIE, *Orpheus*, pp. 133-136; RUDHARDT, "De l'inceste", pp. 757-763.

[10] C. CALAME, "Éros initiatique et la cosmogonie orphique", in *Orphisme et Orphée*, pp. 243-245.

[11] Derveni, col. 16 ss.; Gr. Naz., *Or.* 4.115.

[12] Sur le caractère de doublet de l'enfance dionysiaque par rapport à celle de Zeus, WEST, *OP*, p. 158.

[13] Cf. APPENDICE 6, tableau 2.

Le lecteur et l'éditeur moderne des *Hymnes orphiques* sont immédiatement confrontés à un problème, celui du choix de la majuscule ou de la minuscule. La Paix, Εἰρήνη, fille de Zeus et de Thémis (43.1-2 Heures) est bien assurément la même que la paix requise dans les demandes finales (par ex. 29.18 Perséphone). Quandt choisit la minuscule dans les demandes, de manière à harmoniser ce terme avec d'autres qui ne désignent pas des entités divines. Ceci correspond à une banalisation du texte et peut induire en erreur, dans la mesure où Protogonos, par exemple, a également le sens de premier né / premier par la naissance lorsqu'il est considéré comme un nom propre. Comme il s'agit d'un problème exclusivement moderne, il n'est pas possible d'opérer un choix absolument cohérent. Ce choix se pose notamment pour Euphrosyné (3.5) qui qualifie la Nuit. Ce terme euphémique doit être mis en parallèle avec Οὐρανὸς Εὐφρονίδης qui figure dans le poème orphique du papyrus de Derveni[14]. Euphrosyné est aussi le nom d'une des Charites (60.3).

Il convient de relever certains rapprochements, comme celui d'Apollon et de Pan, des Courètes et des Dioscures, d'Hestia et de la Mère des dieux, de Cronos et de Prométhée. Zeus prend des formes diverses: il est un "véritable Zeus cornu" quand il est Pan (11.12) et Zeus chthonien lorsqu'il est Pluton[15]. Dionysos porte une quantité de noms: Misé, Protogonos, Éricépaios, Eubouleus et d'autres. Un Dionysos revêt une importance particulière: celui qui est rapproché des qualificatifs d'Amphiétès et de Triétérique[16]. Ce Dionysos est Eubouleus, Éricépaios, Dionysos chthonien et nocturne qui séjourne auprès de Perséphone. Il y a une correspondance entre les noms de Dionysos (Amphiétès, Triétérique), le récit mythique (la présence de Dionysos auprès de Perséphone) et les mystères du groupe (la *panthéion télété* 53.9).

Rudhardt a montré comment les déesses Hécate, Artémis et Perséphone sont liées par le biais d'épithètes communes[17]. L'assimilation de dieux est un phénomène ancien de la religion grecque[18]. L'orphisme fait un usage systématique de ce procédé, de même que le papyrus de Derveni:

---

[14] Derveni, col. 14.6. Cf. *OF* 181; 200. M. Tortorelli Ghidini, "Euphrone: una divinità orfica?", *PP* 40 (1985), pp. 419-425; M. Tortorelli Ghidini, "Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni", in *Orphisme et Orphée*, pp. 249-261.

[15] Cf. appendice 6, tableau 2.

[16] Cf. Hymnes 52 Triétérique et 53 Amphiétès.

[17] Rudhardt, "*OH*", pp. 263-289.

[18] Sur l'origine de ces identifications, Parker, "Early Orphism", p. 494.

> ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς Ὕμνοις εἰ̣[ρη]μένον·
> Δη̣μήτηρ [Ῥ]έα Γῆ Μή[τ]ηρ Ἑστία Δηι̣ώι. καλε[ῖτ]αι γὰρ
> καὶ Δηιὼ ὅτι ἐδηι[ώθ]η ἐν τῆι μ̣είξει.[19]

Il est possible que le papyrus de Gurob exprime la même chose:

> Δημήτηρ τε Ῥέα (l. 6)[20]

Il convient d'user du terme "assimilation" avec prudence, car il a souvent été entendu comme la fusion indistincte de divers dieux qui aboutit à une unité[21]. Pour ces équivalences, Philodème utilise le terme de συνοικειόω qui désigne le fait de "rapprocher", de "concilier, d'"accommoder"[22]. Les écrits attribués à Orphée ne lient pas n'importe quels dieux. Ainsi dans les *Hymnes*, Dionysos est lié à Protogonos, qui est nommé Phanès, Priape, Antaugès. Comme dans le cas des incestes, les différentes générations se confondent. Le divin est un dans sa diversité. De ce phénomène de "rapprochement", on a souvent retenu l'aspect condensateur. Or, le dieu reste multiple. Lorsqu'Apollon est appelé Pan, il devient un dieu cornu (34.25 Apollon). Le dieu acquiert certaines caractéristiques de l'autre dieu sans que les deux entités ne deviennent complètement équivalentes. Pluton est appelé Zeus chthonien, mais ce Pluton conserve des caractéristiques de Zeus.

Le cas de Dionysos est emblématique à cet égard. Les *Hymnes orphiques* ne tentent nullement de fondre ce dieu en un tout indistinct. Misé, par exemple, est différente d'autres Dionysos. Les Dionysos ont des parents qui ne se recoupent pas et ils sont décrits de manière différente selon qu'il s'agit de Dionysos chthonien, Lysios Lénaios ou Liknitès. L'assimilation va de pair avec la dissimilation. Du point de vue des rapprochements qui sont opérés entre des dieux, les *Hymnes orphiques* sont tout à fait conformes à ce qui se trouve dans les autres écrits attribués à Orphée.

C *Dieux réunis sous une même dénomination*

Dans certains cas, un dieu n'est pas simplement désigné du nom d'un autre, mais plusieurs dieux sont regroupés sous une même dénomination. Bien entendu, ce ne sont pas les adjectifs comme "grand" ou "puissant" qui seront l'objet de cette étude, mais des termes plus rares.

---

[19] Derveni, col. 22.11-13.
[20] Cf. CHAP. V. Les sources papyrologiques concernant le *boukolos*.
[21] HARRISON, *Prolegomena*, p. 625.
[22] OBBINK, "Derveni Papyrus", pp. 111 ss.

1 *Titan*[23]

Le terme de Titan a été choisi d'une part parce qu'il regroupe plusieurs dieux et qu'il est parfois employé pour des divinités qui ne sont pas qualifiées de Titans chez d'autres auteurs. Les Titans sont d'autre part fondamentaux dans les mythes orphiques. Les informations sur les Titans dans les *Hymnes orphiques* seront ici réunies.

Les Titans sont, selon Hésiode, les enfants d'Ouranos et de Gaia, les premiers dieux[24]. Voici leurs douze noms: Océan, Coios, Crios, Hypérion, Japet, Théia, Rhéa, Thémis, Mnémosyne, Phoibé, Téthys et Cronos[25]. Parmi les Titans, certains sont qualifiés: Phoibé est "couronnée d'or" (χρυσοστέφανον), Téthys est "aimable" (ἐρατεινήν)[26]; quant à Cronos, il est "fourbe" (ἀγκυλομήτης) et "effrayant" (δεινότατος παίδων)[27]. Cronos joue un rôle prééminent parmi les Titans[28]. Les Titans sont parfois désignés du nom d'Ouraniens[29]. La liste de Titans fournie par Hésiode est cependant sujette à des variations[30]. Une liste de Titans, comprenant sept filles et sept fils, serait même attribuée à Orphée. Cette dernière comprend Thémis, Téthys, Mnémosyne, Théia, Dioné, Phoibé, Rhéa, Coios, Crios[31], Phorkys, Cronos, Océan, Hypérion, Japet[32]. Téthys est décrite comme "gracieuse" (ἐΰφρονα); Mnémosyne a une "abondante chevelure" (βαθυπλόκαμον); Théia est "bienheureuse" (μάκαιραν); Dioné a une "apparence remarquable" (ἀριπρεπὲς εἶδος ἔχουσαν). Les éléments masculins sont peu qualifiés: Crios est "grand" (μέγαν) et Phorkys est "puissant" (κραταιόν). Cronos n'est nullement mis en avant.

Selon les écrits attribués à Orphée, Cronos succède à Ouranos[33]. Zeus supplante Cronos, puis Dionysos est intronisé. À l'instigation d'Héra, les Titans tuent Dionysos, le démembrent et le mangent[34]. Puisque les *Hymnes orphiques* ne sont pas narratifs, il peut être justifié de se fonder sur le récit que fait Nonnos du crime des Titans, puis de le confronter avec les informations en partie disséminées dans les

---

[23] Cf. APPENDICE 6, tableau 3.

[24] Hes., *Theog.* 424.

[25] Hes., *Theog.* 132-138.

[26] Hes., *Theog.* 136.

[27] Hes., *Theog.* 137-138.

[28] Hes., *Theog.* 851.

[29] Hom., *Il.* 5.898.

[30] E. WÜST, *RE* 2.6A.2 *s.v.* "Titanes" (1937), 1491-1508.

[31] Diehl donne le nom de Croios.

[32] Procl., *In Ti.* ad 40e, vol. iii, p. 184 [Diehl] (cf. *OF* 114). Cf. aussi *OF* 56.

[33] *OF* 101; 107; 128; BRISSON, "Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni", in *Orphée et l'orphisme*, i, pp. 389-413.

[34] *OF* 209; 210; 211; 214. BRISSON, "Le corps «dionysiaque»", in *Orphée et l'orphisme*, vii, p. 484.

Hymnes, de manière à dégager les points communs et les divergences. Au sixième chant des *Dionysiaques* est décrite l'union de Perséphone et de Zeus, sous forme ophidienne, d'où naîtra Zagreus[35]. Ce dernier est un nourrisson cornu qui prend possession du trône de Zeus[36]. Héra, haineuse, pousse les Titans, enduits de plâtre (γύψωι)[37], à tuer Dionysos[38]. Dionysos assume alors des formes diverses, "faisant du terme de sa vie le début d'une vie recommencée"[39]. Il prend les formes du Cronide, de Cronos, d'un nourrisson, des divers âges de la vie et d'animaux variés. Cette identification de Cronos, de Zeus et du nourrisson Dionysos est remarquable, puisqu'un des enseignements orphiques consiste justement dans le fait que les dieux intègrent leurs prédécesseurs de manière à ne former qu'un au moment de leur accession au pouvoir. Les métamorphoses de Dionysos évoquent aussi le relief de Modène[40]. Héra mugit et les Titans peuvent alors découper un Dionysos taurin. Zeus voit le piège du miroir tendu à Dionysos. Il frappe la Terre de son foudre et enferme les Titans dans le Tartare.

Certains aspects du mythe sont évoqués dans les *Hymnes orphiques*: par exemple, les trois naissance de Dionysos sont mentionnées: Πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον (30.2 Dionysos). L'union de Zeus et de Perséphone produit Eubouleus[41]. Il s'agit d'une union dont il ne faut pas parler[42]. Eubouleus (Dionysos) possède de nombreuses formes, il est πολύμορφος[43]: il a une face de taureau (ταυρωπόν 30.4 Dionysos; ταυρομέτωπε 45.1 Dionysos Bassareus Triétérique) et il est parfois revêtu de cornes (ταυρόκερως 52.2 Triétérique; κερῶς 52.10 Triétérique; κερασφόρε 53.8 Amphiétès). Dionysos fait d'autre part un séjour périodique auprès de Perséphone. Il joue un rôle dans les enfers[44]. Il y a donc des similitudes entre le récit nonnien et les *Hymnes orphiques*. Par ailleurs, le chapitre suivant analysera en détail l'ascendance titanique des hommes.

Dans les *Hymnes orphiques,* Apollon, Artémis, Héraclès, Cronos et Hélios sont tous qualifiés de Titans. Si l'on compare les *Hymnes* à la liste hésiodique, on constate qu'Océan (83) et Mnémosyne (77) sont les destinataires d'un hymne, mais que rien n'est dit d'une ascendance ouranienne ou d'une qualification comme Titan. Thémis est fille d'Ouranos et de Gaia, mais elle n'est pas désignée comme Titan (79.1-2 Thémis). Il en va de même de Théia qui est nommée dans le prologue (pr. 19). Dioné — figurant parmi les Titans selon une liste attribuée à Orphée — apparaît aux côtés de Théia sans autre précision sur une nature titanique. L'énumération des Titans n'a pourtant pas de raison d'être exhaustive. Le fait qu'un dieu ne soit pas qualifié comme tel n'est donc pas significatif.

---

[35] Nonnus, *Dion.* 6.155 ss.

[36] Nonnus, *Dion.* 6.165 ss.

[37] Nonnus, *Dion.* 6.169.

[38] Nonnus, *Dion.* 6.169 ss.

[39] Nonnus, *Dion.* 6.175 [trad. P. Chuvin].

[40] *CIMRM,* n° 695; West, *OP*, pp. 253 ss. Cf. Planche 1, p. 200.

[41] 29.7-8 Perséphone; 30.6-7 Dionysos.

[42] 30.7 Dionysos; cf. aussi l'hymne 71 à Mélinoé.

[43] 29.8 Perséphone; 56.3 Adonis.

[44] 53.1; 53.3 Amphiétès; cf. aussi les tablettes de Pélinna, Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro*, II B 3.2; II B 4.2, pp. 62-63. Graf, "Eschatology", pp. 239-258.

Rhéa n'est pas désignée comme Titan, si ce n'est indirectement grâce au recours à l'étymologie hésiodique de ce mot:

> Πότνα Ῥέα, θύγατερ πολυμόρφου Πρωτογόνοιο,
> † ἥτ᾽ ἐπὶ ταυροφόρον † ἱερότροχον ἅρμα τιταίνεις,
> τυμπανόδουπε . . . (14.1-3 Rhéa)

Mais désormais, c'est le fait de qualifier un dieu de Titan qui retiendra toute notre attention. Hélios est évoqué en rapport avec la lumière, notamment celle de l'œil qui observe tout. La qualité de Titan est renforcée par la désignation de "lumière ouranienne" (8.2), elle-même opposée à celle de "né par toi-même" (8.3). Hélios n'est pas considéré comme un Titan par Hésiode, mais comme le fils des Titans Théia et Hypérion[45]. Les *Hymnes orphiques* identifient Hélios et Hypérion[46]. C'est surtout la force qui est mise en relief lorsqu'Héraclès et Cronos sont désignés comme Titans (12.1; 13.2). L'hymne à Cronos le décrit comme fils de la Terre et du Ciel étoilé: une ascendance qui se retrouve dans l'hymne aux Titans (13.6; 37.1)[47].

Le terme de Titan comprend aussi des descendants des Titans. Comme d'autres dénominations, telles "Paian" ou "père du temps", "Titan" sert à rapprocher certains dieux des *Hymnes orphiques*. Certaines de ces expressions regroupent d'ailleurs les mêmes divinités.

2 *Paian*[48]

Le mot pa-ja-wo-ne, Paian, apparaît en mycénien dans une tablette qui nomme Athéna, Ényalios et Poséidon[49]. Παιάν / Παιών se dit en général d'Apollon et d'Asclépios dans leurs fonctions guérisseuses. Ce terme se rattache également au péan dont la fin était peut-être, à l'origine, de guérir[50]. D'autre part, on appelle le dieu avec le cri ἰὴ παιῆον[51].

---

[45] Hes., *Theog.* 371.

[46] 8.2 Hélios. Cette identification est commune: elle se trouve déjà chez Homère. Par ex. Hom., *Il.* 19.398. Hypérion est évoqué dans l'hymne à Éos:
Ἠὼς λαμπροφαής, ἐρυθαινομένη κατὰ κόσμον,
ἀγγέλτειρα θεοῦ μεγάλου Τιτᾶνος ἀγαυοῦ, (78.2-3).

[47] Prométhée, qui est un des noms donné à Cronos (13.7), est parfois désigné comme Titan. Eur., *Ion* 455; Eur., *Phoen.* 1122; Soph., *OC* 56; cf. aussi Hsch. *s.v.* "Ἰθάς".

[48] Cf. APPENDICE 6, tableau 4.

[49] KN V 52.2; cf. aussi pa-ja-ni-jo (KN Fp 354.2) qui est problématique.

Dans l'hymne à Hélios, Paian apparaît dans le contexte du Temps, de la puissance et de la lumière. Les hymnes à Pan et à Hélios utilisent des expressions proches ou semblables. Ils comportent κάρπιμε Παιάν dans la même position métrique, suivi d'une référence à Zeus[52]. Tous deux emploient le terme κοσμοκράτωρ, à proximité du mot Paian. Dans l'hymne à Pan, le mot Παιάν est inclus dans un enchevêtrement de sonorités et de sens liés au nom du dieu[53].

Dans l'hymne à Héraclès, Quandt choisit le texte μεγαλώνυμε Παιών, "Paion — qui est une forme de Paian — au grand nom" (12.10 Héraclès). Il s'agit d'une correction, car les manuscrits comportent en général ναίων, d'autres ont μεγαλώνυμε δαῖμον, qui, selon Quandt, serait une correction trompeuse, fondée sur πολυώνυμε δαῖμον (11.10 Pan)[54]. La leçon Paion est possible, car l'hymne à Héraclès comporte de nombreux points communs avec l'hymne à Pan, notamment les répétitions du son -pan. De plus, le fait que ce soit la forme Παιών qui est employée et non Παιάν n'est pas gênant, dans le mesure où des variations similaires existent sur les noms d'Eubouleus / Euboulos et Sabazios / Sabos. Παιήων ὀδυνήφατος qualifie Héraclès-Hélios dans un passage hymnique de Nonnos[55]. Le contexte n'impose cependant pas cette lecture. West propose 'Αιών, qui serait également satisfaisant du fait de l'insistance sur le Temps, dans l'hymne à Pan et dans l'hymne à Héraclès[56]. Cette dernière solution présente le désavantage du hiatus, qui, il est vrai, trouve des parallèles dans les *Hymnes orphiques*.

Qu'Apollon soit appelé Paian au début de l'hymne qui lui est adressé ne provoque nulle surprise (34.1). Le mot Paian est comme renforcé par ἰήιε (34.2) qui en est le pendant dans le cri ἰὴ παιῆον. Dans l'hymne à Asclépios, on peut se demander si le 'Ιητήρ n'est pas un rappel du ἰή. D'autre part, une des étymologies attribuées à Paian est celle de faire cesser (παύω) les maladies[57], comme le demande l'hymne:

---

[50] Rudhardt, *Notions*, p. 183.

[51] A. von Blumenthal, *RE* 18.2 *s.v.* "Paian" (1942), 2340-2362; Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. i, pp. 287 ss . Mac Mullen, *Paganism*, p. 16.

[52] Selon Hésychius, un Zeus Paian était vénéré à Rhodes. Hsch. *s.v.* "Παιὰν Ζεύς".

[53] Sur les sons et les sens de -pan- dans cet hymne, cf. chap. i. Assonances, allitérations, anaphores, paronomases.

[54] Quandt, *OH*, p. 24*. West propose de corriger ce texte en μεγαλώνυμε Αἰών, West, "Notes on the *OH*", p. 291.

[55] Nonnus, *Dion.* 40.407 [Keydell]. Au sujet de ce passage, cf. appendice 3, 1).

[56] West, "Notes on the *OH* ", pp. 290-291. Sur ce rapprochement d'Héraclès et du Soleil, Ricciardelli, "Le teogonie orfiche", p. 42.

> καὶ παύων νούσους, χαλεπὰς κῆρας θανάτοιο. (67.4 Asclépios)

Dionysos Triétérique est également qualifié de Paian (52.11)[58]. Ce "Paian à la lance d'or"[59] apparaît dans un contexte assez différent de ceux qui ont été considérés jusqu'ici, à l'exception de l'idée du dieu cornu, présente également dans l'hymne à Pan (11.12) et, éventuellement, de celle de l'or qui se trouve dans l'hymne à Apollon (34.3).

Paian est utilisé dans les *Hymnes orphiques* en corrélation avec la notion de tout. Parfois associé au temps, à Zeus, et peut-être à la notion de guérison, il rapproche Apollon, Hélios, Asclépios et Dionysos.

3 *Mère / père du temps*[60]

Une étude de la notion de mère ou de père du temps qualifiant certains dieux est utile, car elle nous plonge au cœur de la question du Temps, un élément important dans les cosmogonies orphiques. Dans les allusions anciennes à ces dernières, le temps joue un rôle négligeable, de même que dans la *Théogonie* hésiodique. En revanche, les écrits orphiques tardifs y accordent une importance primordiale[61]. Il se peut que ce rôle grandissant soit attribuable à une influence du mithriacisme[62]. Si tel était le cas, l'importance que les *Hymnes orphiques* accordent au Temps fournirait un élément de datation.

On ne s'étonnera pas de trouver le couple d'Hélios et de Séléné, dépeints respectivement comme père et mère du temps. Exprimée de manière différente, l'idée que Cronos a engendré le Temps se trouve également:

> αἰῶνος Κρόνε παγγενέτωρ, Κρόνε ποικιλόμυθε... (13.5 Cronos)

Il est donc justifié de se demander si cet hymne assimile Cronos et Chronos. Le vers 5 insiste sur le nom de Cronos et suggère que cette assimilation est opérée[63]. Si cette assimilation est fortement suggérée, elle n'est cependant pas directement exprimée. De toute manière, les *Hymnes orphiques* s'inscrivent dans une période où il est fort possible qu'une influence du mithriacisme, qui accorde une grande importance au temps, ait été perceptible.

---

[57] Phot., *Bibl.* 320a (Proclus); schol. ad Eur., *Phoen.* 1102.

[58] Le nom de Paionios en rapport avec Dionysos se trouve, Hsch. *s.v.* "Παιώνιος".

[59] HERMANN, *Orphica*, p. 317, corrige χρυσεγχής en θυρσεγχής (cf. 45.5 Dionysos Bassareus Triétérique).

[60] Cf. APPENDICE 6, tableau 5.

[61] BRISSON, "La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens", in *Orphée et l'orphisme*, iii, pp. 37-55.

[62] BRISSON, "La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens", in *Orphée et l'orphisme*, iii, p. 37. Sur le Temps et Hélios, FAUTH, *Helios megistos*, pp. 1-33.

Les dénominations de "Paian", de "Titan" et de "Père du temps" rapprochent les dieux qu'ils désignent. "Titan" indique une origine commune et une catégorie de dieux spécifique. Paian a, au moins dans un cas, des résonances cosmiques. Ces expressions vont d'ailleurs parfois de pair. Hélios et Héraclès sont à la fois Titans, Pères du temps et Paian (ou Paion). Les affinités entre Héraclès et Hélios vont plus loin, puisqu'Héraclès est lié aux signes zodiacaux[64]. Le temps et l'éternité sont en arrière-plan de ces notions.

À titre d'exemple, il semble utile d'étudier deux termes, Protogonos et Eubouleus, qui servent à rapprocher certains dieux fondamentaux de l'orphisme. Ces mots présentent en outre un intérêt supplémentaire: en effet, comme les *Hymnes orphiques* jouent sur le sens de ces termes, ils sont à la fois des noms divins et des qualificatifs des dieux qu'ils définissent. L'étude d'un point apparenté semble essentielle: celle de termes qui sont pour ainsi dire à la limite entre un nom divin et un substantif ou un adjectif ordinaires.

4 *Protogonos*

Protogonos est le destinataire du sixième hymne et son nom apparaît pour qualifier d'autres dieux. Le sens de ce nom divin est toujours évident. Ainsi, l'hymne qui est adressé à ce dieu débute de la manière suivante:

> Πρωτόγονον καλέω διφυῆ . . . (6.1 Protogonos)

Il est évident qu'il y a un jeu entre le sens de "premier né" et "à la nature double". Ce jeu sémantique est encore plus perceptible dans l'hymne à Dionysos:

> Κικλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστῆρα,
> Πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα. (30.1-2 Dionysos)

Le jeu sur le sens du nom divin n'empêche nullement Protogonos d'être considéré à part entière comme un dieu. L'hymne à Protogonos est conforme à la tradition orphique telle qu'elle est représentée dans les autres écrits attribués à Orphée. Cet hymne fait notamment allusion à l'œuf et à l'être ailé et brillant qui en sortit[65].

---

[63] Horowski, "Mitologia w hymnach greckich", p. 28; West, *OP*, p. 35, n. 107; pp. 192-194 le suggère. Cf. Ricciardelli, "Le teogonie orfiche", p. 42.

[64] *OF* 54 dit qu'Héraclès et le Temps sont la même chose.

Le nom de Protogonos est également utilisé pour désigner Dionysos Triétérique:

> ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος,
> Πρωτόγον', Ἠρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ,
> ὠμάδιε, σκηπτοῦχε, χοροιμανές, ἀγέτα κώμων. (52.5-7 Triétérique)

Le nom "Protogonos" sert aussi à marquer la profonde unité qui lie Protogonos et Dionysos[66]. Il s'agit du même dieu à des moments différents de la cosmologie.

L'affirmation que Dionysos est Protogonos implique aussi des rapprochements avec Éricépaios, Phanès, Antaugès et Priape. L'unité et la diversité dionysiaques sont ainsi exprimées. À nouveau, les générations sont confondues, comme lors des absorptions et vomissements cosmiques. Ainsi Cronos (?) est à la fois père et fils de Zeus[67]. On n'est donc pas surpris lorsque, dans l'hymne à Dionysos Triétérique, ce dieu est décrit comme Protogonos, Éricépaios, père et fils des dieux (52.6).

5 *Eubouleus / Euboulos*[68]

Comme dans le cas de Protogonos, le sens du nom "Eubouleus" est présent à l'esprit de l'orant lorsque les mots suivants sont prononcés:

> Εὐβουλεῦ, πολύβουλε . . . (30.6 Dionysos)

Dans l'hymne 18, Euboulos est utilisé pour Pluton:

> ὃς κρατέεις θνητῶν θανάτου χάριν, ὦ πολυδέγμων
> Εὔβουλ', ἁγνοπόλου Δημήτερος ὅς ποτε παῖδα
> νυμφεύσας. . . (18.11-13)

Pluton est nommé de diverses manières en début de vers:

> Ζεῦ χθόνιε (18.3)
> Πλούτων (18.4)
> Εὔβουλ' . . . (18.12)

Ces différents termes sont clairement rapprochés. Des références au rôle de Pluton après la mort et à l'enlèvement de Perséphone sont faites avant et après l'emploi du terme euphémique d'"Euboulos", "le dieu du bon conseil". La mention de Ζεὺς χθόνιος peut permettre de mieux cerner celle d'Euboulos, car ce mot est aussi utilisé dans un but apaisant. Le monde est divisé en trois parts entre Zeus, Poséidon et Pluton:

---

[65] Pour un commentaire de cet hymne avec les références aux autres écrits orphiques, HUNSUCKER, *Commentary on the OH*, pp. 85-167.

[66] Par ex. *OF* 170.

[67] *OF* 338.

[68] O. JESSEN, *RE* 6.1 *s.v.* "Eubuleus" (1907), 861-869; H.W. STOLL, ROSCHER 1.1, *s.v.* "Eubuleus" (1885), 1397; F.A. VOIGT, ROSCHER 1.1 *s.v.* "Eubulos" (1885), 1397; GRAF, *Eleusis*, pp. 158-181; G. SCHWARZ, *LIMC s.v.* "Eubouleus" (1988), 43-46.

> ὃς τριτάτης ἔλαχες μοίρης βαθὺ χεῦμα θαλάσσης, (17.7 Poséidon)
> ὃς τριτάτης μοίρης ἔλαχες χθόνα παμβασίλειαν. (18.6 Pluton)

De ce fait, il est cohérent d'appeler Pluton "Zeus chthonien", car Zeus domine le monde. Lorsque Pluton est appelé "Zeus chthonien", il acquiert nécessairement des aspects de Zeus, sans pour autant que l'identification soit totale. Pluton ne sera appelé ainsi que dans certaines circonstances. Zeus chthonien a pour fonction de lier certains dieux des *Hymnes*. La même chose peut être dite d'Eubouleus. Cette divinité apparaît sous des jours différents dans les *Hymnes orphiques*, comme le suggèrent les adjectifs qui le décrivent, πολυώνυμον (42.2 Misé) et πολύμορφε (56.3 Adonis).

Graf a proposé une distinction entre "Eubouleus" qui se référerait à Dionysos et "Euboulos" qui désigne d'autres figures[69]. Je ne pense pas que cette distinction puisse être maintenue. Dans l'hymne 72, Tyché (Artémis) est dite fille d'Eubouleus:

> Ἄρτεμιν ἡγεμόνην, μεγαλώνυμον, Εὐβουλῆος
> αἵματος ἐκγεγαῶσαν . . . (72.3-4 Tyché)

Gesner pense qu'Eubouleus est Pluton dans ce vers, ce qui explique le ton "infernal" de l'hymne[70]. Du fait qu'Artémis apparaît dans la même ligne, l'on peut penser qu'Eubouleus est aussi Zeus chthonien, très similaire à Pluton. En tous les cas, cet Eubouleus semble avoir peu de rapports avec Dionysos. De fait, dans les *Hymnes orphiques,* les formes "Eubouleus" et "Euboulos" sont employées indifféremment, tout comme les formes "Sabos" et "Sabazios" dans les hymnes à Hipta et à Sabazios, ainsi que les formes "Paian" et "Paion"[71]. Des sources autres que les *Hymnes* utilisent d'ailleurs les deux noms l'un à côté de l'autre[72].

Dans l'hymne à Dionysos, Eubouleus est le fruit d'une union qui ne saurait être mentionnée (ἀρρήτοις λέκτροισι 30.7): celle de Zeus et de Perséphone. Il est à la fois un immortel (ἄμβροτε δαῖμον 30.7) et un dieu qui meurt et renaît (τριετῆ 30.5). La mort de Dionysos et l'union secrète qui engendra Eubouleus (Dionysos) expliquent probablement en partie le choix du nom euphémique d'"Eubouleus".

---

[69] Graf, "Opferkalender", pp. 139-144.
[70] Hermann, *Orphica*, p. 341.
[71] 48.1 (Sabazios); 49.2 (Hipta); cf. appendice 6, tableau 4.
[72] Cf. Corn., *Theol. Graec.,* 35, p. 74.10-11 [Lang].

Dans l'hymne 42, Eubouleus est Dionysos et "l'ineffable (ἄρρητον 42.3) souveraine Misé". Le titre de l'hymne 52 adressé à Triétérique se réfère à la résurrection de Dionysos. Il n'est dès lors pas étonnant de le voir décrit comme Eubouleus:

μηροτρεφής, λικνῖτα, † πυριπόλε καὶ τελετάρχα,
νυκτέρι', Εὐβουλεῦ, μιτρηφόρε, θυρσοτινάκτα,
ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος. (52.3-5)

Les naissances de Dionysos, son enfance, le secret de ses mystères et leur déroulement nocturne sont évoqués. Adonis est aussi appelé Eubouleus dans l'hymne qui lui est adressé (56.3). L'hymne à Adonis suit immédiatement celui d'Aphrodite (55), dans lequel il est évoqué (55.26). D'autre part, Aphrodite est appelée σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε (55.7). Eubouleus est une figure proche de celle de Dionysos, car les hymnes qui précèdent celui d'Adonis sont nettement dionysiaques. Comme certains Dionysos, il est masculin et féminin, κούρη καὶ κοῦρε (56.4). Il est pourvu de deux cornes, δίκερως (56.6), tout comme Dionysos (30.3) et Apollon (34.25). Adonis est tout à la fois le "doux rejeton de Cypris", Κύπριδος γλυκερὸν θάλος (56.8) et celui qui est "né de la couche de Perséphone aux jolies boucles", Φερσεφόνης ἐρασιπλοκάμου λέκτροισι λοχευθείς (56.9). La figure d'Adonis est donc très proche de celle de Dionysos. Hermès chthonien (57), à qui est consacré l'hymne qui suit celui d'Adonis, est un fils de Dionysos et d'Aphrodite.

Euboulos apparaît aussi dans l'hymne 41, destiné à Mère Antaia. Malheureusement le texte n'est pas très certain. Les manuscrits contiennent le texte suivant:

Εὔβουλον τέξασα θεὸν θνητῆς ἀπ' ἀνάγκης.

Euboulos serait donc divin[73]. 'Aπ' ἀνάγκης pose néanmoins des problèmes: il est généralement corrigé en ὑπ' ἀνάγκης[74]. Theiler proposa cependant de corriger τέξασα en τεύξασα et de conserver le ἀπ'. Il traduit ce vers de la façon suivante:

> Demeter machte Eubulos zum Gott weg (ἀπὸ) von menschlichem Zwang.[75]

Ce texte est plausible. Euboulos serait un mortel que Mère Antaia rendit immortel, ce qui s'harmonise avec le reste de l'hymne. En effet, l'atmosphère éleusinienne de l'hymne et la présence de Dysaulès rend cette interprétation convaincante, comme cela ressort de la comparaison avec d'autres textes parallèles[76]. Clément d'Alexandrie explique qu'au moment de l'enlèvement de Coré, les cochons d'Eubouleus furent aspirés dans la terre par le trou même qui engloutit Coré, ce qui expliquerait l'origine des Thesmophories[77]. Plus loin, il dit que les habitants d'Éleusis étaient autochtones et que leurs noms étaient Baubo, Dysaulès, Triptolème, Eumolpos et Eubouleus[78]. Triptolème était un bouvier (βουκόλος), Eumolpos un berger (ποιμήν) et Eubouleus un porcher (συβώτης). Les trois avaient encore des descendants à Athènes[79]. L'hymne à Mère Antaia se réfère apparemment à ce mythe. Par ailleurs, Euboulos se trouve une fois de plus, dans cet hymne, à proximité de la couche de Zeus chthonien, . . . ἁγίων λέκτρων χθονίου Διὸς ἁγνοῦ (41.7), tout comme dans d'autres occurrences d'Eubouleus[80].

---

[73] Diodore fait référence à un Euboulos crétois, fils de Déméter, Diod. Sic. 5.76.3.

[74] N.J. Richardson suggère que ὑπ' ἀνάγκης se réfère peut-être à une union forcée entre Déméter et un mortel.

[75] Theiler, "Textvorschläge zu den *OH*", p. 247, qui se réfère à Theoc., *Id.* 15.106 ss.; Procl., *Hymn.* 2.12.

Eubouleus n'est pas une simple figure abstraite, puisque son nom est utilisé dans le culte, comme l'attestent les inscriptions. Dans les *Hymnes orphiques*, comme dans les autres sources littéraires et épigraphiques, Zeus-Eubouleus est un nom euphémique de Pluton. Il se rattache également au Dionysos chthonien et nocturne, qui est étroitement associé aux mystères du groupe. Enfin, un mythe éleusinien en fait un porcher présent lors de l'enlèvement de Perséphone. Ces différents caractères du dieu sont tous représentés dans les *Hymnes*. Les différents aspects d'Eubouleus et même la variation sur son nom en font une figure idéale pour incarner l'unité profonde qui unit des entités fort diverses. Il désigne un aspect important de la cosmogonie divine, aux côtés de Protogonos, d'Antaugès, d'Éricépaios, en incarnant l'un et le multiple.

---

[76] Il convient cependant de rappeler que Dysaulès est le résultat d'une correction.

[77] Clem. Al., *Protr.* 2.17.1 (cf. *OF* 50). Ce qui explique pourquoi des cochonnets étaient jetés dans des fosses (μέγαρα) lors de Thesmophories. Schol. ad Lucian, *D. Meretr.* 21 [Rabe].

[78] Graf pense qu'il n'y avait pas de place pour un autre dieu à Éleusis et que c'est à cause de cela qu'Eubouleus est considéré comme un mortel. GRAF, "Opferkalender", pp. 139-144.

[79] Clem. Al., *Protr.* 2.20.2 (cf. *OF* 52). Le papyrus de Berlin, qui décrit l'enlèvement de Coré, parle d'une truie (χοίρας μιᾶς) dans une ligne corrompue, juste après l'ouverture de la terre. Pap. Berol. 44, col. 3, l. 41 (cf. *OF* 49).

[80] 18.12 (Pluton); 29.8 (Perséphone); 30.6 (Dionysos); 41.8 (Mère Antaia) ; 42.2 (Misé); 52.4 (Triétérique), où une union secrète et ineffable est mentionnée.

iii *Quelques dieux des* Hymnes orphiques

Il s’agit maintenant de rendre compte de certains dieux des *Hymnes orphiques*, puis de les comparer aux sources littéraires, papyrologiques et épigraphiques parallèles. Ces divinités ont été choisies à cause de leur originalité. De ce fait, les parallèles pourront être présentés de manière aussi complète que possible. Les questions de l’origine, de la date et du contenu orphique de ces textes seront à nouveau posées. Pour ce qui est de l’origine de ces textes, je me concentrerai notamment sur l’hypothèse de Kern qui pensait que ces textes provenaient de Pergame. Dans une première section, j’ouvrirai la discussion sur les dieux qui apparaissent dans les *Hymnes orphiques*. L’analyse prendra toujours le contenu des *Hymnes* comme point de départ. Dans une seconde partie, il sera question d’une origine pergaménienne des *Hymnes*.

A *Misé* (42)[81]

1 *Dans les* Hymnes

L’hymne à Misé suit deux hymnes dédiés à Déméter, l’hymne à Déméter éleusinienne et l’hymne à Mère Antaia, qui narre sa quête de Coré. Éleusis est désignée à deux reprises (40.6 Déméter éleusinienne; 41.4 Mère Antaia). L’atmosphère éleusinienne de cet hymne est due notamment à la présence de Dysaulès, de Perséphone et d’Euboulos dans ces textes. L’hymne aux Heures, qui suit immédiatement l’hymne à Misé, appartient au même contexte, puisque ces déesses sont décrites comme Περσεφόνης συμπαίκτορες (43.7). De manière plus générale, l’hymne à Misé est situé au centre du recueil, parmi les hymnes à Dionysos. Il débute avec une épithète caractéristique de Déméter et de Perséphone, θεσμοφόρον. Bien qu’il qualifie Misé, ce n’est pas un mot de la sphère dionysiaque. Il a pour fonction de créer un lien avec l’hymne précédent. D’autre part, c’est une marque de la distinction entre Misé et Dionysos. En effet, ces deux dieux conservent leurs caractéristiques propres.

Misé est un Dionysos féminin: ναρθηκοφόρον Διόνυσον (42.1), λύσειον Ἴακχον (42.4), σπέρμα πολύμνηστον, πολυώνυμον Εὐβουλῆα (42.2). Cette dernière expression n’est pas tout à fait claire si l’on se fonde sur le texte des manuscrits: σπέρμα . . . Εὐβουλῆος, “rejeton d'Eubouleus" (42.2). Dans deux hymnes, adressés respectivement à Protogonos et à Lysios Lénaios, l'expression σπέρμα πολύμνηστον se trouve sans génitif[82]. Le texte que Quandt adopte, Εὐβουλῆα, semble plausible puisqu'il est en accord avec les parallèles. Misé est dans ce cas identifiée à (Dionysos) Eubouleus[83].

---

[81] K. Tümpel, Roscher 2.2 *s.v.* “Mise” (1897), 3023-3025; Dieterich, “Mise”, pp. 125-135; Nilsson, *GGR*, vol. i, p. 257, n. 2; Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 192-201.

La désignation d'Isis comme mère de Misé, outre la ressemblance phonique entre les deux noms, a des implications. Il y a une référence à Dionysos, car Dionysos et Osiris sont parfois assimilés, Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν[84], ou encore ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσωι[85]. L'épithète μελανηφόρος (42.9), qui qualifie Isis dans l'hymne, sert aussi à désigner les prêtres de cette déesse à Délos[86]. On explique cet adjectif par le deuil d'Isis après la mort d'Osiris. D'un autre côté, Isis est également assimilée à Déo et Déméter[87]. En effet, Isis prend soin d'un enfant qu'elle jette dans le feu pour le rendre immortel. Cette histoire rappelle singulièrement celle de Démophon telle qu'elle est racontée dans l'*Hymne homérique à Déméter*[88]. Une inscription de Chalcis de la fin du III^{e} ou du IV^{e} s. ap. J.-C. sur du marbre sombre mentionne ces divers dieux côte à côte:

> Καρποκράτης εἰμὶ ἐγώ, Σαράπιδος καὶ Ἴσιδος ὑός, Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου καὶ Ἰάχ[χου . . .], | Ὕπνου καὶ Ἠχοῦς ἀδελφός.[89]

Karpokratès, comme Misé, est l'enfant d'Isis, et a d'autre part des liens avec Déméter, Coré et Dionysos. L'hymne à Misé contient la seule mention certaine d'Iacchos dans les *Hymnes* (42.4)[90]. Éleusis apparaît en outre dans le vers suivant. Comme le suggère la place de l'hymne à Misé au sein du recueil, ainsi que l'emploi du terme θεσμοφόρος, Misé n'est pas seulement liée à Dionysos, mais également à Coré[91]. Du fait de ses liens avec Coré et avec Dionysos qui, lui aussi, a des aspects féminins[92], il n'est pas surprenant que l'androgynie de Misé soit soulignée: ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ (42.4). Séléné est aussi appelée "masculine et féminine" dans l'hymne qui lui est adressé:

---

[82] 6.4 Protogonos; 50.2 Lysios Lénaios. L'on se doit cependant de relever que dans l'hymne à Protogonos, le mot σπέρμα est le résultat d'une correction.

[83] Cf. Quandt, *OH*, p. 86.

[84] Hdt. 2.144 [Hude].

[85] Plut., *Mor. De Is. et Os.* 364e [Nachstädt, Sieveking et Titchener]. Cf. Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 199-201.

[86] V.F. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis* (Toronto 1972), p. 83. Μελανηφόρος est utilisé pour décrire Isis dans le troisième hymne d'Isidore (3.34 [Vanderlip]). Μελανηφόρος est le nom des prêtres d'Isis. Cf. par ex. à Délos, *SIG* 977a 2. L'on pense que ce mot se réfère aux vêtements qu'Isis revêtit lorsqu'elle était à la recherche d'Osiris. Cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (Leiden 1973), p. 188.

[87] Hdt. 2.59; 2.156. Isidorus, *Hymn.* 1.23; 3.2; 4.4 [Vanderlip]. Cf. V.F. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis* (Toronto 1972), p. 21.

[88] Cf. Plut., *Mor. De Is. et Os.* 357a-357f. Sur la similarité entre l'histoire qui est racontée dans l'*Hymne homérique* et par Plutarque, cf. Richardson, *Demeter*, p. 238. L'histoire n'apparaît pas dans les sources antérieures égyptiennes et semble être grecque.

[89] L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 28) (Berlin 1969), n° 88. Cf. J. et L. Robert, *Bull. Epigr.* (1946-1947), n° 171, qui datent l'inscription. Ils pensent qu'Hypnos et Écho sont mentionnés ici à cause de leur caractère dionysiaque.

αὐξομένη καὶ λειπομένη, θῆλύς τε καὶ ἄρσην, (9.4)

Le fait qu'elle est à la fois lumière et obscurité (9.1-3) la rend complète dans les oppositions qui la constituent[93]. Dans les Papyrus magiques, la Lune est qualifiée ainsi:

> καλῶ σε, τριπρόσ|ωπον θεάν, Μήνην, ἐράσμιον φῶς,῾Ερμῆν || τε καὶ ῾Εκάτην ὁμοῦ, ἀρσενόθηλυν ἔρνος.[94]

Athéna est probablement dite androgyne à cause de ses caractéristiques masculines: ἄρσην μὲν καὶ θῆλυς ἔφυς, πολεματόκε . . . (32.10). L'androgynie est aussi un trait des dieux typiquement orphiques. Elle caractérise par exemple Phanès:

> ἔμψυχον ᾠόν, οὗ ῥαγέντος κατά τινας ἀρρενόθηλυ ἐξέθορε, Φάνης.[95]

Éricépaios est aussi féminin:

> θῆλυς καὶ γενέτωρ κρατερὸς θεὸς Ἠρικεπαῖος.[96]

Éros est qualifié de διφυῆ, ce qui se réfère probablement à son androgynie[97]. Il n'est dès lors pas très surprenant de trouver Dionysos, aux côté de Phanès, Éros et Éricépaios, tous décrits de la même manière. L'androgynie est un des aspects qui lie Misé à Dionysos et à Coré.

Les lieux où Misé a des chances de se trouver sont également révélateurs. Cette déesse est honorée à Éleusis (42.5). Il se peut qu'elle se trouve en compagnie de la Mère en Phrygie (42.6), à Chypre avec Aphrodite (42.7), ou enfin en Égypte, lieu qui est souligné par une position finale parmi les endroits mentionnés et une description qui s'étend sur trois vers (42. 8-10).

---

[90] Cf. O. Höfer, Roscher 2.1 *s.v.* "Iakchos" (1890), 1-11; Richardson, *Demeter,* pp. 288-289; 318 ss.

[91] Cf. T. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris* (Prague 1940-1941), vol. ii, p. 195.

[92] Ar., *Ran.* 46, Eur., *Bacch.* 453-454.

[93] Plut., *Mor. De Is. et Os.* 368c. J.G. Griffiths, *De Iside et Osiride* (Cambridge 1970), p. 463.

[94] *PGM* 4.2609-2611, cf. Koops, *OH*, p. 52.

[95] Apion ap. Clemens Romanus, *Homilia* 6.5-12 (cf. *OF* 56).

[96] Procl., *In Ti.* ad 30 c-d, vol. i, 130f, p. 429 [Diehl] (cf. *OF* 81).

[97] Orph., *Argon.* 14.

2 *Références littéraires*

La première référence à Misé se trouve chez Hérodas[98]. Gyllis tente de convaincre Métriché de voir Gryllos et de cesser d'attendre Mandris. Gryllos avait en effet aperçu Métriché lors de la "kathodos de Misé", κάθοδος τῆς Μίσης, et la désira immédiatement. Cette référence est particulièrement importante, car elle semble bien se référer à un culte réel. La "kathodos de Misé" n'est pas connue par d'autres sources, mais semble devoir se rapprocher de l'"anodos de Coré", qui, elle, nous est connue. Misé est-elle associée dans ce contexte à Coré comme elle l'est dans le mime?

Certains *Mimes* d'Hérodas se déroulent dans des lieux spécifiques: le deuxième a Kos pour décor et les sixième et septième ont lieu en Asie Mineure[99]. Le cadre géographique du premier mime n'est pas révélé, mais un lieu est exclu, l'Égypte, puisque Mandris, l'absent, se trouve précisément en Égypte. Ceci constitue un des éléments, parmi d'autres, qui s'opposent à une origine égyptienne des *Hymnes.* L'hymne à Misé mentionne l'Égypte comme un des endroits où la déesse pourrait se trouver en compagnie de sa mère Isis. Dieterich utilise d'ailleurs ce passage comme un élément de preuve de l'origine égyptienne des *Hymnes orphiques*[100]. On peut cependant s'interroger à ce sujet. En effet, lors d'une prière, l'orant ne se demande en principe pas si le dieu est déjà sur place. La référence à l'Égypte constitue donc plutôt un argument en défaveur d'une origine égyptienne des *Hymnes.*

Les occurrences de Misé dans d'autres textes sont rares et offrent une image fort incomplète de la déesse. Harpocration rapporte qu'Asclépiade affirmait que Dysaulès était indigène et qu'il avait eu deux enfants de Baubo, Protonoé et Nisa:

> Δυσαύλης· Δείναρχος ἐν τῆι [περὶ] τῆς ἱερείας διαδικασίαι, εἰ γνήσιος.᾽ Ασκληπιάδης δ᾽ ἐν δ΄ Τραγωιδουμένων τὸν Δυσαύλην αὐτόχθονα εἶναί φησι, συνοικήσαντα δὲ Βαυβοῖ σχεῖν παῖδας Πρωτονόην τε καὶ Νῖσαν. Παλαίφατος δ᾽ ἐν α΄ Τρωϊκῶν σὺν τῆι γυναικί φησιν αὐτὸν ὑποδέξασθαι τὴν Δήμητρα.[101]

---

[98] Herod. 1.56.

[99] Cf. I.C. Cunningham, *Herodas,* Mimiambi (Oxford 1971), pp. 2 ss.

[100] Gerlach, *OH,* pp. 417-419; Dieterich, *OH,* pp. 87 et 109; Baudnik, "Ein Beitrag zur Analyse und Datierung der *OH*", pp. 1-23, pensent que les *Hymnes* proviennent d'Égypte.

[101] Harp. *s.v.* "Δυσαύλης" p. 82 [Keaney]; Din. 35 fr. 2 [Conomis]; Asclep. Tragil. *FGrH* 12 fr. 4; Palaeph. *FGrH* 44 fr. 1.

Cette citation attribue la mention de Dysaulès à Dinarque et le reste à Asclépiade de Tragilos, qui semble avoir vécu au IV^e s. av. J.-C. D'un autre côté, l'accueil de Déméter par Dysaulès et Baubo est attribué à Palaiphatos. Les manuscrits comportent la leçon νίσαν, que Müller corrigea en Μίσαν. Cette correction placerait Misé dans le contexte éleusinien de Déméter et de Perséphone.

Antoninus Libéralis raconte l'histoire de Mismé, qui pourrait bien être Misé, qui offrit à boire à Déméter assoiffée:

> καὶ αὐτὴν <αὔην> ὑπὸ πολλοῦ καύματος ὑποδέχεται Μίσμη καὶ
> διδοῖ ποτὸν ὕδωρ ἐμβαλοῦσα γλήχωνα καὶ ἄλφιτον εἰς αὐτό.

Ascalabos, le fils de Mismé, se mit à rire lorsqu'il vit Déméter boire. Furieuse, cette dernière le changea en lézard tacheté[102]. Le motif de la boisson et du rire n'est pas sans analogie avec le récit de Baubo ou d'Iambé, accueillant Déméter, la faisant rire et accepter de boire[103]. Il est possible que Nicandre soit la source d'Antoninus[104].

Comme dans l'hymne, Hésychius lie Misé avec la Mère et prétend que son nom était utilisé dans les serments:

> [Μισατίς] Μίση· τῶν περὶ τὴν μητέρα τις, ἣν καὶ
> ὀμνύουσι.[105]

3 *Sources épigraphiques*

Misé apparaît aussi dans deux inscriptions. Premièrement, dans une inscription de Pergame, le nom ΜΙΣΗΙ est inscrit sur un morceau de marbre bleuâtre. Ce texte, qui daterait du II^e s. ap. J.-C., fut découvert entre l'autel et le sanctuaire de Déméter. À l'origine, il faisait probablement partie du côté de l'autel[106].

L'autre inscription, non datée, se trouve sur un petit autel de marbre blanc qui provient du mur du cimetière qui se trouve entre Menimen et Kilessiköi, aux environs de Pergame[107]:

> Ἄνθις ἱέρεια
> Μίσηι Κόρηι τὸν

---

[102] Ant. Lib. 24 [Papathomopoulos]; Nic. fr. 56 [Gow et Scholfield]. Cf. Forbes Irving, pp. 309-310.

[103] Clem. Al., *Protr.* 2.20.1- 2.21.2 (cf.*OF* 52); *Hymn. Hom. Cer.* 190 ss. Richardson, *Demeter*, pp. 211 ss.

[104] Selon une indication au début du texte sur Ascabalos, Ant. Lib. 24.

[105] Hsch. *s.v.* "Μισατίς" [Latte]. Hésychius (M. 42) a la leçon Μισατίς Μίσης τῶν. Soping corrige Μίσης en Μίση; Latte supprime Μισατίς, qu'il considère comme une diplographie.

[106] *MDAI (A)* 35 (1910), n° 26, pp. 444-445.

[107] Ἐν Σάμουρλη-καϊβέ ὀθωμ. νεκροταφείου. *Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη τῆς εὐαγγελικῆς σχολῆς* 2 (1876), n° 108, p. 19.

> βωμὸν ἀνέ-
> θηκε.[108]

L'autel est décoré de trois épis de blé, ce qui associe Misé à Déméter, comme c'est le cas dans l'hymne 42. Le fait que Misé reçoive un autel prouve qu'elle était l'objet d'un culte et non une simple invention des *Hymnes orphiques*. L'autel ne se trouve pas dans son emplacement d'origine, mais fut réutilisé dans un mur; il provient cependant, selon toute probabilité, de Pergame ou de ses environs immédiats. Cette inscription est conforme à l'ambiance éleusinienne qui a été décelée dans l'hymne à Misé. En revanche, l'importance de Dionysos dans cet hymne demeure sans parallèle, littéraire ou épigraphique.

L'image de cette déesse reste incomplète et incertaine puisque la plupart des attestations littéraires requièrent des corrections dans le nom de la déesse[109]. Les sources épigraphiques indiquent, semble-t-il, un culte local confiné à la région de Pergame[110]. Ce culte était peut-être lié à Éleusis car c'est le premier lieu nommé dans l'hymne orphique (42.5). Cet ensemble de textes constitue un des éléments en faveur d'une origine à Pergame, mais cette question doit être tranchée à la lumière de l'ensemble du dossier.

B *Hipta* (49)[111]

1 *Dans les* Hymnes

L'hymne à Hipta se trouve parmi les hymnes à Dionysos, plus particulièrement parmi ceux qui sont consacrés à l'enfant Dionysos, dont la nourrice fut Hipta, après le foudroiement de Sémélé et le séjour de l'enfant dans la cuisse de Sabazios. L'hymne à Hipta suit ceux de Liknitès (46) et de Sabazios (48). Hipta joue un rôle dans les mystères du groupe qui utilisait les *Hymnes*. L'interdépendance entre l'hymne à Hipta et celui qui est adressé à Sabazios est soulignée par des références mutuelles:

> . . . παρ<ὰ>῞Ιπταν[112] καλλιπάρηιον. (48.4 Sabazios)

---

[108] *Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη τῆς εὐαγγελικῆς σχολῆς* 2 (1876), n° 108, p. 19; *MDAI(A)* 6 (1881), n° 14, pp. 138-139; *MDAI (A)* 35 (1910), n° 26, pp. 444-445. Sur ces deux inscriptions, cf. E. OLHEMUTZ, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon* (Darmstadt 1968), pp. 213-214; HUNSUCKER, *Commentary on the OH*, p. 194.

[109] Cf. aussi DIETERICH, "Mise", p. 131, qui lie Misé à Mida.

[110] C'est l'opinion de HUNSUCKER, *Commentary on the OH*, p. 193.

[111] O. JESSEN, *RE* 8.2 *s.v.* "Hippe" 5) (1913), 1689; NILSSON, *GGR*, vol. ii, p. 430; P. KRETSCHMER, "Mythische Name", *Glotta* 15 (1927), pp. 76-78; WEISS, "Lydiaka und «Patria» um Sardes", pp. 97 ss.

[112] ῞Ιπτ-: ῞Ιππ- Ψ. Pour l'orthographe de ce nom, cf. *infra*, pp. 183-184.

... τελεταῖσιν ἀγαλλομένην Σάβου ἁγνοῦ. (49.2 Hipta).

La Phrygie et le Tmolos apparaissent dans les deux hymnes (48. 4-5; 49.5). Les deux dieux ont des rapports avec les cérémonies et les initiations du groupe (τελεταῖσιν 49.2). La relation entre les hymnes 48 et 49 est d'ailleurs typique des liens qui unissent certains hymnes proches les uns des autres. Cela prouve que certains hymnes se réfèrent à une chronologie mythique qu'ils suivent, sans pour autant fournir tous les détails du mythe. La place des hymnes dans la collection n'est en effet pas le fruit du hasard.

Hipta est la première nourrice de Dionysos, mais d'autres divinités sont aussi appelées ainsi: les Nymphes sont dites Βάκχοιο τροφοί, "nourrices de Bacchos" (51.3). La même fonction est assignée à Leukothéa, θρέπτειραν ἐυστεφάνου Διονύσου (74.2). La jalousie d'Héra est peut-être à l'origine de ces changements de nourrices. Leukothéa est décrite comme une déesse marine. Les références à la mer traversent du reste l'hymne destiné à cette déesse (74). De manière conforme à la tradition, Leukothéa est assimilée à Ino dans le prologue (pr. 35). Ino fut une des nourrices de Dionysos qu'Héra frappa de folie. L'hymne à Leukothéa ne nomme pas Ino. Palaimon, dont l'hymne suit celui de Leukothéa, est décrit comme frère de lait (σύντροφε) de Dionysos (75.1). D'un autre côté, Silène est appelé Βάκχοιο τιθηνέ (54.1). Dans les *Hymnes,* Dionysos est souvent en compagnie de ses nourrices qui font partie du thiase divin[113]. Enfin, les nombreuses nourrices sont peut-être liées aux différentes versions du mythe ou même aux différentes naissances de Dionysos.

Le mont Ida et le Tmolos, mentionnés en relation avec Hipta et Dionysos (49.5-6), se trouvent de part et d'autre de Pergame. Cette donnée peut être une indication pour la localisation des *Hymnes orphiques*, mais ne saurait constituer une preuve.

Les sources extérieures aux *Hymnes* établissent des correspondances entre Hipta, l'enfant Dionysos et le van. Ce que les *Hymnes orphiques* révèlent au sujet des mythes et des mystères liés à Dionysos, de ses naissances et de sa mort, de sa présence dans les enfers a déjà été traité. Hipta appartient à ce contexte, car il est dit qu'elle "glorifie les mystères de Sabos" (49.2).

2 *Références littéraires*

Outre sa mention dans les *Hymnes*, Proclus est le seul auteur qui cite Hipta. Cette déesse est liée au nom d'Orphée, à qui l'on attribue un écrit *Sur Hipta*: καὶ ὁ Ὀρφεὺς ἐν τοῖς περὶ τῆς Ἵπτας λόγοις[114]. Un autre passage, dans lequel Hipta est décrite comme l'âme de toutes choses, contient d'autres informations au sujet de cette déesse:

---

[113] 30.9 Dionysos; 42.10 Misé; 53.6 Amphiétès; 54.5 Silène, Satyre, Bacchantes.

> Ἵπτα[115] . . . λίκνον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς θεμένη καὶ δράκοντι αὐτὸ περιστέψασα τὸν κραδιαῖον ὑποδέχεται Διόνυσον· . . . ὁ (= Dionysos) δὲ ἀπὸ τοῦ μηροῦ τοῦ Διὸς πρόεισιν εἰς αὐτήν — ἦν γὰρ ἐκεῖ συνηνωμένος — . . . ἐπείγεται γὰρ πρὸς τὴν μητέρα τῶν θεῶν καὶ τὴν Ἴδην, ἀφ' ἧς πᾶσα τῶν ψυχῶν ἡ σειρά. διὸ καὶ συλλαμβάνειν ἡ Ἵπτα λέγεται τίκτοντι τῶι Διί.

L'évocation d'Hipta recevant Dionysos, après que l'enfant a quitté la cuisse de Zeus, se retrouve dans l'hymne à Sabazios. Ce dernier est décrit au début de l'hymne comme fils de Cronos (48.1), ce qui le distingue immédiatement du Sabazios-Dionysos qui est aussi attesté[116]. Il n'y a donc aucune volonté, dans l'hymne à Sabazios, de montrer une assimilation entre Zeus et Dionysos. En effet, seul le lien de paternité entre Sabazios (Zeus) et son fils est mis en évidence. Sur ce point, l'allusion de Proclus est semblable à ce qui se trouve dans l'hymne. Le van lie Hipta avec Dionysos Liknitès[117]. Le van était utilisé dans les rituels et les initiations, comme le montrent les représentations figurées et la présence de λικναφόροι dans l'inscription de Torre Nova[118]. Lors de la procession en l'honneur de Ptolémée Philadelphe, un panier était porté, ἱερεῖς καὶ ἱέρειαι καὶ ἱεροστολισταὶ καὶ θίασοι παντοδαποὶ καὶ τὰ λίκνα φέρουσαι[119]. Les serpents sont importants dans les rituels de l'orphisme[120]; ils apparaissent dans certains mythes liés à Dionysos et étaient utilisés dans les mystères de Sabazios[121]. Le texte de Proclus montre d'autre part qu'Hipta et la grande Mère étaient liées. Ceci n'est pas souligné dans l'hymne à Hipta. La Mère des dieux est en effet l'objet d'un hymne séparé (27).

---

[114] Ἵπτα: Ἵπτας ς : Ἵπτα PQ. Procl., *In Ti.* ad 34b, vol. ii, 171f, p. 106 [Diehl] (cf. *OF* 199).

[115] Ἵπτα MP Ἵππα vulgo.

[116] Eisele, Roscher 4, *s.v.* "Sabazios" (1909-1915), 257-261.

[117] Sur Dionysos Liknitès et le van mystique, J. E. Harrison, "Mystica Vannus Iacchi", *JHS* 23 (1903), pp. 292-324; J. E. Harrison, "Mystica Vannus Iacchi (continued)", *JHS* 24 (1904), pp. 241-254; Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, pp. 21 ss.; Kerényi, *Dionysos,* pp. 189-272; Roux, *Eur.,* Bacch., vol. ii, ad Eur. *Bacch.* 84-85, pp. 274-275; Moret, "Les départs des Enfers", pp. 302 ss.

[118] Cf. Vogliano, "La grande iscrizione del Metropolitan Museum", pp. 215-231.

[119] Peut-être <αἱ> τὰ λίκνα φέρουσαι, selon ce que suggère Cumont. Cumont, "La grande inscription bachique", p. 251. Cf. Callix. 56-58 [Rice]; *FGrH* 627 fr. 2, p. 169 (cf. Ath. 198e).

[120] Par ex. *OF* 54.

[121] Pour Dionysos, cf. par ex. Ael., *VH.* 3.42. Pour Sabazios, Dem., *De Cor.* 260. Roux, *Eur.,* Bacch., vol. ii, ad Eur., *Bacch.* 102, pp. 280-281.

Il faut cependant relever que celle-ci est dite χθονία μήτηρ et que les prières adressées à ces deux déesses sont similaires:

> ἔρχεο πρὸς τελετὰς ἱερῶι γήθουσα προσώπωι. (49.7)
> ἔρχεο πρὸς τελετήν, . . . (27.11)
> ἔρχεο γηθόσυνος, κεχαρημένη εὐσεβίῃσιν. (27.14)

Néanmoins, les deux déesses sont clairement distinguées dans les *Hymnes orphiques.*

Hésychius fournit des informations intéressantes sur le terme "hipta":

> ἵπτα· ὁ δρυοκόλαψ ἐθνικῶς. καὶ Ἥρα.[122]

Hipta désignerait donc un oiseau, peut-être le pivert[123], mais, surtout, ce terme se rapporte à Héra. Rien n'indique cependant un tel rapprochement dans les *Hymnes orphiques.* Il est en effet peu vraisemblable que cette déesse y joue le rôle de nourrice de Dionysos.

3 *Sources épigraphiques*

Le nom d'Hipta apparaît aussi dans quatre inscriptions qui sont toutes issues de la région de Kula, appelée Katakauméné, au nord-est de Philadelphie et du mont Tmolos.

Les noms de Mère Hipta et de Sabazios figurent sur une stèle sous deux formes allongées. Cette stèle fut trouvée à Gölde (Collyda), vers Kula, au nord-est de Philadelphie. Elle était dans le mur sud de l'église de la Sainte Trinité. La datation fondée sur la forme des lettres est placée au Ier s. ap. J.-C.:

> Μητρὶ Ἵπτα καὶ Διεὶ Σα-
> [βαζίωι - - - - -][124]

Au-dessus des inscriptions, deux objets sont représentés en relief. Keil et von Premerstein avaient pensé qu'il s'agissait peut-être de "kleine, bei den Mysterien verwendete Schaufeln oder Lärminstrumente"[125]. Lane remarque que des objets semblables apparaissent sur les mains votives dédiées à Sabazios[126].

Une autre inscription se trouve sur un petit autel de marbre gris bleuâtre ou gris qui se trouvait dans une maison privée à Menye

---

[122] Hsch. *s.v.* "Ἵπτα".

[123] Δρυόκοπος: Arist., *Part an.* 662b7.

[124] *Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη τῆς εὐαγγελικῆς σχολῆς* 3 (1880), n° 342, p. 169; KEIL 2, n° 188, pp. 96-97; HERMANN, *TAM* 5.1, n° 352; *CCIS*, vol. ii, n° 37. Cf. PLANCHE 2, p. 200.

[125] KEIL 2, p. 97.

[126] Cf. *CCIS*, vol i, n° 72; d'autres interprétations ont été avancées, cf. HERMANN, *TAM* 5.1, n° 352.

(Méonie)[127]. Keil et von Premerstein suggèrent une datation au Ier s. ap. J.-C.:

Μελ̣τίνη Μη-
τρᾶ Μητρὶ ῞Ιπτα εὐ-
χήν.[128]

C'est la seule occurrence épigraphique d'Hipta sans Sabazios.

Les deux autres inscriptions sont plus longues et appartiennent à un genre caractéristique, les inscriptions dites "de confession". La première figure au bas d'une stèle de marbre blanc qui fut trouvée à Ayazviran (Iaza?), au nord de Kula. Elle se trouve à l'heure actuelle au musée de Manisa[129]. Elle date probablement du IIe ou du IIIe s. ap. J.-C. Le texte décrit comment celui qui offrit la stèle fut puni d'une maladie aux yeux pour avoir fait enlever un esclave appartenant à Mère Hipta et à Sabazios:

traces de lettres
ἱερόδουλον Τρόφιμο[ν Μη-]
τρὸς ῞Ιπτα[130] καὶ Διὸς Σαβαζίου
ποιήσας συρῆναι ὑπὸ ἐξου-
σίας κολασθὶς ἰς τοὺς ὀφθαλ̣-
μοὺς ἀνέστησα τὴν στήλην.[131]

La dernière inscription fut trouvée dans une maison privée de Kula[132]. Il s'agit d'une petite stèle de marbre gris. J. et L. Robert la datent du IIe ou IIIe s. ap. J.-C.[133]:

Διεὶ Σαβαζίωι καὶ Μη-
τρεὶ Εἵπτα· Διοκλῆς

---

[127] La maison d'Ali Chodja-Oglu Fewsi.

[128] Keil 2, n° 169, p. 85; Hermann, *TAM* 5.1, n° 529. Cf. Planche 3, p. 201.

[129] Inv. n° 1418 = 465.

[130] ῞Ιπτα in *TAM* 5.1 (1981), n° 459.

[131] Hermann, *Reise in Nordostlydien*, n° 45, pp. 50-51; J. et L. Robert, *Bull. Epigr.* (1963), n° 228; Hermann, *TAM* 5.1, n° 459; *CCIS*, vol. ii, n° 36; Petzl, *Die Beichtinschriften*, n° 49, p. 58; Malay, *Inscriptions in the Manisa Museum*, n° 68; *SEG* 44 (1994), n° 951. Cf. Planche 4, p. 201. Cf. aussi Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, vol. iii, pp. 68 et 94 ss. L. Robert, "Dédicaces de Méonie", *Hellenica* 6 (1948), pp. 105-113 (surtout p. 108, n. 2); L. Robert, "Dédicaces et reliefs votifs", *Hellenica* 10 (1955), p. 99, n. 2; L. Robert, "Les colombes d'Anastase et autres volatiles", *JS* (1971), pp. 81-105 (= OSM. 7, pp. 159-183) (surtout p. 173); G. Petzl, "Ländliche Religiosität in Lydien", in E. Schwertheim (éd.), *Forschungen in Lydien* (Bonn 1995) (Asia Minor Studien 17), pp. 45-46.

[132] Elle appartenait à Athanasios Dürekogw.

[133] Buckler, se fondant sur la forme des lettres, la date au cours de la deuxième moitié du IIe s. ap. J.-C., ce qui est peut-être trop précis avec ce critère de datation. La date fournie par J. et L. Robert a plus de chance d'être exacte, puisque ce type d'inscriptions, qui sont assez nombreuses, date du IIe ou IIIe s. ap. J.-C.

> Τροφίμου, ἐπεὶ ἐπεί-
> ασα περιστερὰς τῶν
> θεῶν, ἐκολάσθην ἰς
> τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ
> ἐνέγραψα τὴν ἀρετήν.[134]

Les inscriptions clarifient le problème de l'hésitation orthographique sur le nom de la déesse. Les noms d' Ἵπτα et d' Ἵππα se trouvent en effet dans les manuscrits. Dans les inscriptions, seules les formes Ἵπτα et Εἵπτα sont attestées. La forme Ἵππα s'explique par une assimilation de consonnes. Dans les documents épigraphiques, la forme de ce nom ne change pas: au datif comme au génitif le nom est Ἵπτα ou Εἵπτα[135]. C'est, semble-t-il, le signe que ce nom est d'origine étrangère.

Les deux derniers textes appartiennent au genre d'inscriptions confessant une faute au dieu. Ce type d'inscriptions est relativement commun dans une région de la Lydie et une région contiguë de la Phrygie, que l'on appelle Méonie ou Katakékauméné[136]. Les dieux à qui ces inscriptions sont destinées sont la Mère, par exemple Mère Léto, Mèn et d'autres dieux munis d'épiclèses locales[137]. Elles étaient placées dans les temples ou sanctuaires des dieux à qui elles étaient adressées. Ces inscriptions ont des caractéristiques communes: la confession, adressée au dieu, d'une faute, que ce soit une faute directe à l'égard du dieu comme dans nos inscriptions, ou une offense à une personne qui provoque l'ire du dieu; la punition, en général une maladie ou un accident; la louange et la reconnaissance du pouvoir du dieu (δύναμις; ἀρετή)[138].

---

[134] W.H. Buckler, "Propitiatory Inscriptions", *BSA* 21 (1914-1916), pp. 169-172; Guarducci, *Epigraphica,* vol. iii, pp. 62-63; Hermann, *TAM* 5.1, n° 264; *CCIS,* vol. ii, n° 40; Petzl, *Die Beichtinschriften*, n° 50, pp. 58-59; *SEG* 44 (1994), n° 951; Morand, "Orphic gods", *passim.* Cf. Planche 5, p. 202.

[135] C. Brixhe, *Bull. Epigr.* (1995), n° 510, pp. 519-520, se demande si l'esprit rude se justifie et si Ιπτα n'est pas le nom du fondateur du culte (cf. aussi *SEG* 44 (1994), n° 951, p. 318). Cette dernière hypothèse me semble fort peu probable, cf. G. Petzl, "Neue Inschriften aus Lydien", *EA* 28 (1997), p. 75, n. 26; *SEG* 45 (1995), n° 2330. Sur le rapport établi entre Hipta et Hepat, cf. P. Kretschmer, "Mythische Name", *Glotta* 15 (1927), pp. 77-78; H. Seyrig, "Antiquités syriennes", *Syria* 14 (1933), pp. 375-380; Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, vol. iii, pp. 95-97.

[136] Pour une carte claire de cette région, *SEG* 44 (1994), n° 951, p. 318; Weiss, "Lydiaka und «Patria» um Sardes", p. 89.

[137] Cf. W.H. Buckler, "Propitiatory Inscriptions", *BSA* 21 (1914-1916), pp. 169-172; S. Reinach, "Inscriptions pénitentielles", *RA* (1918), pp. 184-185; Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, *passim*; R. Pettazzoni, "Confession of Sins: an attempted general Interpretation", in *Essays on the History of Religion* (Leiden 1954), pp. 43-67; L. Robert, *Nouvelles inscriptions de Sardes* (Paris 1964), pp. 24-32; H.S. Versnel, "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers", in *Magika Hiera*, pp. 75-79 (bibliographie jusqu'à 1986, cf. p. 100, n. 77); S. Mitchell, *Anatolia* (Oxford 1993), vol. i, pp. 187-197; Petzl, *Die Beichtinschriften*, *passim.*

Les deux inscriptions mentionnent la faute d'avoir dérobé un bien divin, une punition aux yeux, la guérison ou l'espoir de guérison liés à l'érection de la stèle. La deuxième inscription insiste sur le lien entre les deux yeux, les deux dieux et les deux oiseaux, puisqu'une paire de colombes est représentée au-dessus de l'inscription[139]. Dans les deux inscriptions, il y a une faute directe à l'égard des dieux et la punition est identique.

Il y avait, semble-t-il, un sanctuaire consacré à Mère Hipta et Sabazios aux environs d'Ayazviran[140]. L'affaire des colombes indique probablement un bois sacré[141]. Un groupe d'inscriptions trouvées au sud-est de Demirci, qui comportent toutes le nom de Sabazios, révèle l'existence probable d'un sanctuaire de Sabazios entre Küpüler et Elek[142]. Ce Sabazios protégeait, à ce qu'il semble, la viticulture, puisque les inscriptions sont décorées de kantharoi, parfois de raisin, ainsi que de serpents[143]. Les liens de ce Sabazios-Zeus et de Dionysos sont donc étroits.

Tous les témoignages épigraphiques proviennent de Méonie, région considérablement éloignée de Pergame. Certaines inscriptions furent certes l'objet de remplois, mais elles n'ont pas été, selon toute probabilité, transportées sur de grandes distances. De plus, comme cela vient d'être dit, il devait y avoir un sanctuaire, un temple ou au moins un enclos à proximité du lieu de découverte des inscriptions. Ces inscriptions indiquent qu'Hipta, de manière analogue à Misé, était probablement vénérée, à l'origine, dans une région circonscrite. Il ne s'agit donc pas d'une invention des *Hymnes orphiques*. Dans les inscriptions, Hipta se trouve, dans tous les cas sauf un, en compagnie de Sabazios. Ce lien est aussi présent dans les *Hymnes*. Chez Proclus, Hipta est liée à l'enfant Dionysos tout comme dans les *Hymnes*. Les inscriptions lient la figure d'Hipta à la grande Mère. Ce lien est peut-être suggéré dans les *Hymnes*, mais l'expression "Mère Hipta" n'apparaît pas dans le titre de l'hymne, ni lorsque cette déesse est nommée dans l'hymne à Sabazios (48.4), même si elle est appelée μήτηρ dans l'hymne qui lui est adressé (49.4)[144]. Les inscriptions dédiées à Hipta confirmeraient une origine en Asie Mineure; en revanche, elles sont plutôt un argument défavorable à une localisation à Pergame. Si nous admettons une origine à Pergame, cela implique que cette déesse fut intégrée d'une manière ou d'une autre à la tradition religieuse de cette ville. Comme pour Misé, les informations sur Hipta sont passablement incomplètes. La date des inscriptions "de confession" a son importance, puisqu'elles seraient contemporaines des *Hymnes*. Ces inscriptions datent en effet des IIe et IIIe s. ap. J.-C.

---

[138] Petzl, *Die Beichtinschriften*, p. ix.

[139] Les formes au-dessus de l'inscription de Gölde formaient aussi une paire. Cf. Planche 3, p. 201. D'autres inscriptions du même type décrivent un châtiment infligé aux yeux, Petzl, *Die Beichtinschriften*, n° 5; 16; 45; 85; 93; 99. Certaines stèles représentent des yeux: n° 5; 90; 99. Cf. Petzl, *Die Beichtinschriften*, p. xvi. Des colombes apparaissent également dans d'autres inscriptions, Petzl, *Die Beichtinschriften*, n° 16 et 106.

[140] Hermann, *Reise in Nordostlydien*, p. 51.

[141] Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, vol. iii, p. 68. Cf. Petzl, *Die Beichtinschriften*, n° 76.

[142] Malay, *Inscriptions in the Manisa Museum*, n° 62-66.

[143] Pour les serpents, cf. n° 62; 63; 67a; planche 13, figure 30.

C *Mélinoé* (71)[145]

1 *Dans les* Hymnes

Tout comme l'hymne à Hipta, celui de Mélinoé décrit une déesse qui est étroitement associée aux dieux des hymnes qui se trouvent à proximité, les Euménides (70) et Tyché (72). Mélinoé entretient également des liens avec des dieux apparaissant dans la partie finale des *Hymnes*, les divinités qui ont des rapports avec le sort et les autres forces qui dominent la vie humaine: les Moires (59), Tyché (72) et Démon (73), qui est décrit en ces termes:

> πλουτοδότην, ὁπόταν γε βρυάζων οἶκον ἐσέλθηι,
> ἔμπαλι δὲ τρύχοντα βίον θνητῶν πολυμόχθων. (73.4-5)

Différents aspects de la justice apparaissent dans la dernière partie des *Hymnes orphiques*: Némésis (61), Diké (62), Dikaiosyné (63), Nomos (64), ainsi que les déesses vengeresses, les Érinyes (69) et les Euménides (70). Mélinoé ressemble aux Euménides par certains aspects. On lui demande de présenter un visage aimable aux initiés:

> εὐμενὲς εὐίερον μύσταις φαίνουσα πρόσωπον. (71.12)

Ceci implique qu'elle peut aussi montrer un visage odieux. De la même manière, les Euménides sont invoquées sous leur nom euphémique. Les Euménides, tout comme Mélinoé, ont la capacité de frapper les mortels de folie:

> λυσιμελεῖς οἴστρωι, (70.9)
> ἣ θνητοὺς μαίνει φαντάσμασιν ἠερίοισιν. (71.6)

---

[144] Strabon parle aussi du lien entre Sabazios et la Mère: Καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστι καὶ τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον †παραδόντα τοὺς† Διονύσου καὶ αὐτός. Str. 10.3.15 [Lasserre].

[145] H. Bannert, *RE* suppl. 15 *s.v.* "Melinoe" (1978), 133-136.

Ces déesses ont les mêmes parents, Zeus et Perséphone[146]. L'hymne à Tyché, qui est identifiée à Artémis (72.3), comporte également des ressemblances avec l'hymne à Mélinoé. Tyché est, elle aussi, une figure effrayante décrite en termes euphémiques: μειλιχίαν (72.2); μολεῖν . . . εὐμενέουσαν (72.9).

Hormis ces ressemblances avec d'autres divinités environnantes, l'hymne à Mélinoé demeure en grande partie obscur, parce que nous ignorons le mythe auquel il se réfère. Mélinoé est dite: νύμφην χθονίαν, κροκόπεπλον (71.1), tandis qu'Hécate est appelée χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν, κροκόπεπλον (1.2). Ce sont les deux seules occurrences du mot κροκόπεπλος dans les *Hymnes orphiques*. On a suggéré que l'adjectif κροκόπεπλος se réfère à la couleur de Mélinoé, μήλινος, "de la couleur des coings", qui serait la couleur des morts et associerait cette déesse à la mort[147]. Même s'il est vrai que le mot κρόκον dans le titre de l'hymne à Éther et que l'adjectif κροκόπεπλος se réfèrent probablement à la couleur du safran, je ne suis pas absolument sûre que l'étymologie du nom divin, en admettant qu'elle soit correcte, était présente à l'esprit de l'orant. D'un autre côté, l'utilisation d'une épithète commune à deux dieux — surtout lorsqu'il s'agit d'une épithète rare dans le recueil — est significative et marque une volonté de lier les deux déesses. Dans le cas présent, l'utilisation des épithètes montre que Mélinoé a des affinités avec Hécate, Séléné et Tyché-Artémis. D'autres textes orphiques identifient Coré, Artémis, Hécate et Athéna, comme c'est le cas dans les *Hymnes* et les Papyrus magiques[148]. Mélinoé est née à proximité de l'embouchure du Cocyte (71.2), qui est le lieu où Hermès chthonien réside (57.1). À l'origine, le Cocyte était un bras du Styx[149], mais dans les *Hymnes* et dans les textes attribués à Orphée, il s'agit d'une des quatre rivières infernales[150]. Comme Hermès et Hécate (1.3), Mélinoé a un pouvoir sur les âmes (71.11).

Certains aspects de cet hymne sont obscurs. Dans le premier vers, le mot νύμφην peut signifier "épouse" ou simplement "jeune fille".

---

[146] Cependant, l'hymne à Mélinoé pose des problèmes d'interprétation, cf. *infra*.

[147] Cf. par ex. H. Bannert, *RE* suppl. 15 *s.v.* "Melinoe" (1978), 135. Lobeck corrige le nom en Μειλινόη (un nom euphémique). Cette interprétation sera cependant infirmée par le nom qui se trouve sur la table magique de Pergame, cf. *infra*. Harrauer pense que le nom de "Mélinoé" signifie "Die Fesselsinnige" de μελ(λ)ι - μηλ(λ)ι + νόος. Cette interprétation ne me semble pas très convaincante. Harrauer, *Meliouchos*, p. 94.

[148] *OF* 187-188; 197.

[149] Les Érinyes vivent vers le Styx (69.4) et le trône de Pluton se trouve vers le sombre Achéron (18.10).

[150] *OF* 123; 125 (le nombre quatre n'apparaît que dans les fragments orphiques).

Ἐλοχεύσατο σεμνὴ Φερσεφόνη (71.2-3) peut signifier que Perséphone est la mère de Mélinoé, mais aussi — ce qui, d'ailleurs, semble peu probable — qu'elle joua le rôle de sage-femme. Les deux significations se trouvent chez Nonnos, même si la première est plus courante[151]. Le rôle de Zeus par rapport à Pluton est énigmatique. Le cœur du problème réside dans l'interprétation de la phrase ψευσθεὶς Πλούτων' (71.4): ψεύδεσθαι au passif signifie "être trompé", "être faux". Πλούτων' peut aussi être compris diversement. Une des lectures consiste à le comprendre comme un datif qui signifierait quelque chose comme "ayant été trompé par Pluton". En principe le -ι ne devrait pas être élidé dans un tel cas. Si, en revanche, le mot est à l'accusatif, Πλούτωνα, comme Gesner le comprenait, le texte signifierait "Zeus ayant trompé Pluton"[152]. Cette interprétation n'est cependant pas satisfaisante, car elle ne rend pas compte du passif ψευσθείς. Harrauer traduit cette phrase de la façon suivante: "Zeus...; mit ihr, so als sei er Pluto. . ."[153] Cette construction est étrange, car elle implique Πλούτων' à l'accusatif. La dernière solution serait de considérer Πλούτων comme un nominatif et de comprendre l'expression comme "le faux Pluton", c'est-à-dire Zeus[154]. Chez Nonnos, le verbe ψεύδεσθαι est utilisé pour des personnes déguisées, par exemple pour Héra déguisée en nourrice, Ἥρης ψευδομένης[155], mais aussi pour désigner la personne qui est représentée au travers du déguisement: ainsi, Ζηνὸς ψευδομένοιο désigne la pierre donnée à manger à Cronos à la place de Zeus enfant[156]. Cette dernière interprétation me semble être la meilleure.

Au vers 5, θυμῶι peut désigner soit la colère, soit, s'il se rapporte au vers précédent, le désir. Le δέ est assez curieusement placé. Cet usage de la particule δέ, si θυμῶι et Φερσεφόνης vont ensemble, est en effet sans parallèle dans les *Hymnes*. La forme verbale ἔσπασε peut désigner un acte violent, mais ce n'est pas nécessairement le cas. Chez

---

[151] Pour le sens "agir comme sage-femme", cf. Nonnus, *Dion.* 1.7.

[152] Gesner in Hermann, *Orphica*, p. 340; c'est d'ailleurs la manière la plus courante de comprendre ce texte, cf. par ex.
ἀφοῦ ἐξαπάτησε τόν Πλούτωνα μέ δόλια μηχανεύματα μαζί της ἔσμιξε,
καί πάνω στό θυμό διεχώρισε τή διπλοσώματη θωριά τῆς Περσεφόνης,
πού τούς θνητούς τρελαίνει μέ ἀερικά φαντάσματα, (71. 4-6) Papaditsas et Ladia, *Ὀρφικοί Ὕμνοι*, p. 161. La solution qui consiste à comprendre ψευσθείς comme "mentant", comme le font les traductions anglaise et française, est erronée, car le verbe serait au moyen. Athanassakis, *The Orphic Hymns*, p. 93; Charvet, *Les hymnes d'Orphée*, p. 127

[153] Harrauer, *Meliouchos*, p. 93.

[154] Cette possibilité m'a été suggérée par P.J. Parsons.

[155] Nonnus, *Dion.* 8.201 [Chuvin].

[156] Nonnus *Dion.* 12.49 [Vian].

Nonnos, σπάω signifie en général "téter le lait de quelqu'un"[157], mais il a d'autres significations comme "tirer"[158]; dans un seul cas il implique un acte violent[159]. Si ἔσπασε n'implique pas un acte violent, il est possible que θυμῶι se réfère au désir, même s'il est lié au vers 5. Gesner interprétait le reste de la phrase comme une référence à un changement de couleur[160]. Cette expression pourrait aussi signifier "il déchira son corps qui était double". Δισώματον est en effet obscur (71.5). Se réfère-t-il à Mélinoé et à Perséphone? Implique-t-il que Mélinoé ou Perséphone avait une apparence monstrueuse? Cette apparence est souvent comprise comme une allusion à Empuse[161]. Un θεός τις δισώματος apparaît dans une cosmogonie attribuée à Orphée[162]. Un monstre, appelé à la fois Héraclès et Chronos, donne naissance à un œuf qui éclôt. La partie supérieure devient Ouranos, tandis que la partie inférieure devient Gé. Un dieu au corps double apparaît alors. D'Ouranos et de Gé naissent les Moires et les Cent-Bras. Le texte de l'hymne pourrait se référer à cet épisode, mais l'union de Zeus et de Perséphone semble se dérouler beaucoup plus tard dans la cosmogonie. Harrauer considère Mélinoé comme une divinité à la fois ouranienne et chthonienne[163]. Le mot δισώματον impliquerait cette double nature. Dans l'hymne, les traits célestes de Mélinoé semblent cependant assez ténus dans l'hymne 71. Il serait aussi possible de corriger le texte en τρισώματον, ce qui harmoniserait l'hymne à Mélinoé avec Hécate[164]. Si on laisse le texte tel quel, θεός τις δισώματος reste le meilleur parallèle à ce passage. À la ligne 6, il est difficile de décider si le ἥ se réfère à Perséphone ou à Mélinoé. Puisque l'hymne est dédié à cette dernière, il semble plus probable qu'il s'agisse d'une référence à Mélinoé. Enfin, le verbe μαίνω s'utilise normalement au passif.

En résumé, les parents de Mélinoé sont, à ce qu'il me semble, Zeus et Perséphone. Cette déesse aurait donc les mêmes parents que les Euménides. Zeus séduisit Mélinoé sous l'apparence de Pluton, qui se fâcha (?) et déchira le corps double de Perséphone (?). Notre manque de connaissances de ce mythe est un obstacle majeur à la compréhension de l'hymne, ce qui explique probablement les erreurs de transmission. L'inceste répété sur deux générations est caractéristique de l'orphisme.

---

[157] Par ex. Nonnus, *Dion.* 9.234; 41.142; 46.15, etc.

[158] Nonnus, *Dion.* 43.49.

[159] Nonnus, *Dion.* 44.67.

[160] Hermann, *Orphica*, p. 340.

[161] Cf. Ar., *Ran.* 289-293, où Empuse semble avoir un seul corps à la fois et trois successivement. Sur les ressemblances entre Mélinoé et Brimo, cf. chap. v. Le *boukolos.*

[162] Athenagoras, *Leg.* 18.3-6 (cf. *OF* 57).

[163] Harrauer, *Meliouchos*, pp. 92 ss.

[164] Cette suggestion m'a été faite par N.J. Richardson.

Le fait que Mélinoé est appelée καταχθονίων βασίλεια (71.10) montre d'ailleurs qu'elle est partiellement assimilée à sa mère Perséphone. Dans l'hymne 29, Perséphone est appelée:

> Εὐμενίδων γενέτειρα, ὑποχθονίων βασίλεια. (29.6).

Les *Hymnes* choisissent des termes pour décrire la mère et la fille, qui sont à la fois proches dans leurs sens et leurs sonorités, mais aussi légèrement différents, ce qui implique que Perséphone et Mélinoé sont à la fois identiques et différentes.

La demande adressée à Mélinoé est la suivante:

> ψυχῆς ἐκπέμπειν οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης,
> εὐμενὲς εὐίερον μύσταις φαίνουσα πρόσωπον. (71.11-12)

Le terme οἶστρος apparaît aussi dans l'hymne à Pan:

> Πανικὸν ἐκπέμπων οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης. (11.23)

Il se trouve aussi dans l'hymne aux Euménides: λυσιμελεῖς οἴστρωι (70.9). Ce terme évoque la folie et la peur.

Mélinoé est peut-être décrite dans les *Hymnes orphiques* comme une figure parallèle à Eubouleus. Il y a en effet dans les cosmogonies orphiques une tendance à rechercher les situations symétriques. De même, les Courètes font du vacarme pour couvrir les vagissements de Zeus, puis de Dionysos enfant. L'union de Perséphone qui fut à l'origine de Mélinoé est parallèle à la fois à celle de Déméter et de Zeus qui produisit Perséphone, et à celle de Zeus et Perséphone qui donna naissance à Eubouleus. D'autre part, comme je l'ai déjà noté, l'hymne à Mélinoé ne comporte pas le mot ἄρρητος, mais l'ambiance est assez semblable à d'autres passages où ce mot figure. L'union secrète de Zeus et de Perséphone est décrite avec la même atmosphère de dissimulation, liée notamment à l'inceste:

> ἣν Ζεὺς ἀρρήτοισι γοναῖς τεκνώσατο κούρην, (29.7)
> ἧι ψευσθεὶς Πλούτων ἐμίγη δολίαις ἀπάταισι. (71.4)

Les symétries entre la mère et la fille expliqueraient l'identification de Mélinoé avec Perséphone. Cependant, notre ignorance de l'intégralité du mythe rend beaucoup d'éléments conjecturaux et devrait nous inciter à la prudence.

2 *Source épigraphique*

En dehors de l'hymne orphique, Mélinoé apparaît sur une table magique originaire de Pergame que Wünsch date dans la première moitié du III^{e} s. ap. J.-C. d'après la forme des lettres[165]. Selon Wünsch, le choix du bronze comme matériau pour cette table aurait pour propriété de chasser les mauvais démons et de protéger le magicien[166]. D'autre part, la table était probablement utilisée dans des pratiques mantiques sous la "protection d'Hécate". La disposition adoptée par le musée pour cette pièce suggère qu'elle était utilisée pour la divination avec un anneau suspendu au-dessus qui indiquait un endroit sur la table, ce qui permettait de rendre des prédictions[167]. La table magique est de forme triangulaire. En son milieu, une tige de métal supporte une forme arrondie et plate où apparaissent des signes répartis dans différentes zones. Seul le triangle comporte des mots et des représentations. En effet, chaque angle contient une figure munie d'une couronne ressemblant à un édifice[168]. Cette couronne indique que la figure est une déesse et souligne les similarités entre les trois représentations. Sous les pieds de chacune se trouve le mot ΑΜΙΒΟΥΣΑ, que l'on interprète comme une référence aux changements de la Lune[169]. Ce mot répété souligne aussi la similarité des trois femmes. L'apparence générale et la position des déesses est similaire. ΔΙΩΝΗ est écrit au-dessus de celle qui tient un fouet dans une main et une torche dans l'autre, ΝΥΧΙΗ au-dessus de celle qui a un serpent et un couteau et ΦΟΙΒΙΗ au-dessus de celle qui a une clef et une torche. Ces mots sont différents mais comportent plus ou moins le même nombre de lettres et participent de la symétrie du tout. La clef (παντὸς κόσμου κληιδοῦχον ἄνασσαν 1.7 Hécate; κλειδοῦχ' 2.5 Prothyraia), le fouet et les aspects nocturnes (νυκτερίαν 1.5 Hécate) sont tous des attributs caractéristiques d'Hécate, notamment dans les *Hymnes*. Les liens qu'entretient Hécate avec d'autres déesses, comme Artémis, se trouvent aussi bien dans les *Hymnes* que sur cette table magique. La triplicité est aussi exprimée dans l'hymne à Hécate: τριοδῖτιν. . . | οὐρανίαν χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν (1.1-2 Hécate). Il y a d'autre part des liens entre Hécate, Artémis et Perséphone. Sur la table les déesses sont au nombre de trois et des mots apparaissent par trois[170]:

---

[165] Wünsch, *Zaubergerät*, p. 20. Cf. pour une description de cette table et un commentaire complet du texte. Cf. Planches 6 et 7, pp. 203-204.

[166] Wünsch, *Zaubergerät*, pp. 38 ss.; pp. 44 ss.

[167] Cette table se trouve à Berlin. Antiken Sammlung. Staatliche Museen zu Berlin. Preussischer Kulturbesitz. Pour l'utilisation de ce type de tables, cf. Amm. Marc. 29.1. Donnay, "Instruments divinatoires", p. 205.

[168] La représentation de Cybèle ornée de tours se trouve par ex. chez Virgile. Verg., *Aen.* 6.785.

[169] Le mot ἰώ, qui se trouve souvent répété avant le nom des déesses, désigne la lune à Argos (Eust. ad *DP.* 92). Dans ce cas, il sert surtout d'exclamation.

ἰὼ Περσεφόνη, ἰὼ Μηλι-
νόη, ἰὼ Λευκο(φ)ρυηνή.[171]

Φοιβίη
Διώνη
Νυχίη

Ἀμ(ε)ίβουσα. (70-75)

Les lignes 27 à 64 consistent surtout en des combinaisons de lettres telles:

ααα εεε
ηηη ιιι οοο
υυυ ωωω
αλαλαλ ελ-
ελελ ηληληλ
ιλιλιλ ολολολ
υλυλυλ ωλωλ-
ωλ ανανανα
ενενεμ ηνην-
ην ινινιν ονον-
ον υνυνυν
ωνωνων (27-38)

Toutes ces lignes contiennent des répétitions de trois voyelles à l'exception de trois lignes:

υψ ωψωψωψ Ἰάω
ευη Ἰάη ευοα
ζαγουρη · ευ-
ευευ · ιωιωιω ·
αεηιουω· αεαε-
αε· αηαηαη· αιαι- (51-56)[172]

Dans les *Hymnes orphiques* également, le nombre trois est important dans le contexte dionysiaque, comme je l'ai relevé: Πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον (30.2 Dionysos). Un fragment de table a été trouvé à Apamée; il ressemble beaucoup à la table de Pergame, mais seule la représentation de Dioné subsiste. Cette divinité tient un fouet et une torche, tout comme celle de la table de Pergame. ΔΙΩΝΗ est écrit au-dessus de sa tête et ΑΜΙΒΟΥΣΑ sous ses pieds. Cette table daterait du IIe ou du IIIe s. ap. J.-C. Les deux objets de divination se ressemblent beaucoup, cependant, sur la table d'Apamée, la déesse est tricéphale[173]. Dioné figure dans le prologue des *Hymnes* aux côtés de Théia. Proclus mentionne Théia, Dioné et Phoibé parmi les filles de Gé[174]. Λευκοφρυηνή, qui apparaît sur la table magique de Pergame après les noms de Perséphone et de Mélinoé, est une épithète d'Artémis caractéristique de la ville de Magnésie du Méandre[175].

---

[170] Wünsch, *Zaubergerät*, pp. 22 ss.
[171] Cf. 53-54: ευευευ· ιωιωιω.
[172] Pour les représentations d'Hécate à trois visages, cf. T. Kraus, *Hekate* (Heidelberg 1960).

Mélinoé est une divinité mineure qui a des caractéristiques communes avec Hécate, Artémis et Perséphone. Les ressemblances entre Hécate et Artémis se trouvent assez couramment. En revanche, les liens entre Hécate et Perséphone sont moins bien attestés. Ils sont présents sur la table magique et dans l'hymne orphique à Mélinoé. Bien évidemment, la fonction des *Hymnes* et de la table est toute différente, mais ce qui peut être tiré de ces deux textes contient des convergences frappantes. La date de la table a une valeur indicative par rapport aux *Hymnes*. La provenance de la table, Pergame, suggère que cette ville reste un des lieux possibles pour l'origine des *Hymnes*. Cependant, le nom Λευκοφρυηνή est normalement confiné dans la région de Magnésie du Méandre. D'autre part, il faut relever que la table magique pouvait être transportée par un magicien qui allait de ville en ville et que cet objet n'est pas unique, puisqu'un morceau d'une table comparable a été trouvé à Apamée. Avant de situer l'origine des *Hymnes* à Pergame, il faudrait expliquer comment des divinités locales comme Hipta, qui fut une fois une divinité locale de la Méonie, ou Artémis Leukophryéné, ont abouti à Pergame. Il ne faut cependant pas oublier qu'à l'époque romaine, ces différents lieux appartiennent à une vaste aire géographique et que, par exemple, une main de Sabazios fut retrouvée à proximité d'Avenches[176].

---

[173] Donnay, "Instruments divinatoires"; cf. aussi *SEG* 34(1984), n° 1436.

[174] Procl., *In Ti.* ad 40e, vol. iii, 295d, p. 184 [Diehl] (cf. *OF* 114). Ces témoignages montrent que Quandt a eu raison d'écrire Θείην (pr. 19) avec une majuscule, plutôt que de comprendre le texte comme "divine et auguste Dioné". Cf. Hes., *Theog.* 135 (Théia, fille de Gaia et d'Ouranos).

[175] Ce nom apparaît dans plusieurs inscriptions, cf. O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Meander* (Berlin 1900). Cf. Str. 14.1.40; cf. aussi Paus. 3.18.9.

[176] Musée romain d'Avenches n° 1845/597. *CCIS*, vol. i, n° 47. Fin Ier s. ap. J.-C.-début IIe s. ap. J.-C.

D *Éricépaios*[177]

1 *Dans les* Hymnes

Tout comme Eubouleus, Éricépaios est un nom qui est utilisé à deux reprises pour qualifier des dieux importants dans les *Hymnes orphiques*. Ce nom divin pose le même type de questions qu'Eubouleus. Dans quelle mesure ce dieu est-il caractérisé? Est-il indépendant des dieux qu'il qualifie? Exista-t-il un véritable culte d'Éricépaios? Quel est le rôle de ce dieu dans l'orphisme?

Protogonos est appelé Éricépaios dans l'hymne 6.4. Ἠρικεπαῖον est une correction des manuscrits qui ont: εὕρηκε παιάν. Une erreur de copie concernant ce nom rare peut se comprendre[178]. L'hymne à Protogonos se situe au début du texte qui commence avec des hymnes liés à la naissance (Hécate, Prothyraia), opposés à la mort qui intervient à la fin (87 Thanatos). Les hymnes situés au commencement de la collection se réfèrent en général à des entités primordiales. La description de Protogonos dans l'hymne 6 est très proche de ce qui se trouve dans les autres écrits attribués à Orphée. Son apparence monstrueuse, sa naissance de l'œuf, ses ailes scintillantes et les différents noms qui sont utilisés pour définir ce dieu sont très semblables à la description de Phanès. Protogonos est d'ailleurs appelé Phanès (6.9), ce qui est déjà annoncé au vers 5 par le mot πανφαές, et au début du vers 9 par ἄγων φάος. Protogonos a une nature double qui implique sans doute l'androgynie. Il vit dans l'éther, qui est l'objet de l'hymne 5. Il est à la fois descendance et origine de toutes choses:

> . . . , γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων,
> σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον,' Ηρικεπαῖον
> ἄρρητον, κρύφιον ῥοιζήτορα, παμφαὲς ἔρνος. (6.3-5)

Protogonos est secret et ineffable, il est lié aux cérémonies nocturnes. Il est dit:

> Ἠρικεπαῖον (6.4)
> Φάνητα (6.8)
> Πρίηπον ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἑλίκωπον. (6.9)

---

[177] O. Waser, *RE* 6.1 *s.v.* "Erikepaios" (1907), 452-453.

[178] Kern accepta dans un premier temps cette correction (Kern, "Herkunft", p. 94; Kern, "Zu den *OH*", pp. 502-503), puis changea d'avis. Il préféra conserver la leçon des manuscrits et comprit le texte comme "découvreur de Paian", ce qui implique un rapport avec Apollon. Il rejeta également la proposition, inutile selon lui, de François Portus de corriger le texte en εὕρατο παιᾶν (Kern, "Kreta", p. 565, n. 2). Dans les *Orphicorum Fragmenta*, il adopta le texte †εὕρηκε παιᾶν (*OF* 87). Quandt choisit le texte Ἠρικεπαῖον, ce qui semble tout à fait justifié par le parallèle Πρωτόγον', Ἠρικεπαῖε (52.6 Triétérique). Cf. aussi *OF* 60; 81; 167a.1; 170. Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 147-149.

Comme l'a signalé West, "Éricépaios aux rites nombreux" indique probablement un usage de ce nom dans le culte[179].

Éricépaios est également utilisé pour Triétérique:

> ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος,
> Πρωτόγον',' Ηρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ,
> ὠμάδιε, σκηπτοῦχε, χοροιμανές, ἀγέτα κώμων. (52.5-7)

Éricépaios apparaît directement après une allusion à la naissance ineffable et triple du dieu. La ressemblance entre Dionysos et Protogonos est soulignée comme je l'ai déjà relevé. L'allusion à Dionysos comprise dans le mot δινηθείς a déjà été discutée[180]. C'est une des étymologies attribuées au nom de Dionysos. De manière tout à fait symétrique, Dionysos est décrit comme Πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον (30.2). L'idée que Triétérique Protogonos Éricépaios est à la fois "père des dieux et fils", θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ (52.6), est semblable à celle de Protogonos décrit comme "graine et descendance", γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων, | σπέρμα πολύμνηστον (6.3-4)[181]. Les cérémonies nocturnes et secrètes sont également présentes dans l'hymne à Triétérique. Ce dernier est qualifié avec plusieurs noms de dieux:

> † μανικέ, Βακχεῦ (52.1)
> Νύσιε, λυσεῦ, (52.2)
> νυκτέρι', Εὐβουλεῦ (52.4)
> Πρωτόγον', Ἠρικεπαῖε, (52.6)
> Παιὰν χρυσεγχής, (52.11)
> Βάσσαρε, κισσοχαρής . . . (52.12)

Ces listes d'équivalences sont caractéristiques pour les dieux importants de l'orphisme.

2 *Références littéraires*

Les sources littéraires au sujet d'Éricépaios sont rares et assez tardives. Alexandre d'Aphrodisias mentionne la passation de pouvoir d'Éricépaios à la Nuit[182]. Il attribue à Éricépaios une position au début de la cosmogonie et le présente comme une figure indépendante. Cette image semble assez conforme à celle qui se trouve dans les *Hymnes orphiques*, dans lesquels Protogonos-Éricépaios vit dans l'Éther et apparaît au début de la cosmogonie. C'est Proclus qui fournit le plus de témoignages sur cette figure. Il affirme que Phanès-Éricépaios a une apparence monstrueuse et qu'il est androgyne, ce qui explique en partie la signification de διφυῆ dans le premier vers de l'hymne 6. L'idée que l'œuf contient potentiellement les générations futures se trouve en différents endroits: σπέρμα (6.4), ἔρνος (6.5) et πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ (52.6)[183]. Éricépaios est Dionysos: καὶ Μῆτις. . . , αὐτὸς δὲ ὁ Διόνυσος καὶ Φάνης καὶ Ἠρικεπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται[184], et Protogonos tout comme dans les *Hymnes orphiques*:

---

[179] West, *OP*, p. 205, n. 92.
[180] Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 155-156
[181] Cf. aussi ἔρνος au vers 6.5.
[182] Alex. Aphr., *In Metaph.* 247c (cf. *OF* 103).

ὧς τότε Πρωτογόνοιο χαδὼν μένος Ἠρικεπαίου.[185]

Éricépaios semble d'autre part être un dieu à part entière. Proclus énumère les dieux qui se sont succédé:

Φάνητα Νύκτα Οὐρανὸν Κρόνον Δία Διόνυσον· πρῶτος γὰρ ὁ
Φάνης κατασκευάζει τὸ σκῆπτρον·
καὶ πρῶτος βασίλευσε περικλυτὸς Ἠρικεπαῖος·
δευτέρα δὲ ἡ Νύξ . . . [186]

Phanès-Éricépaios fut le premier à régner et c'est la raison pour laquelle Dionysos est appelé Protogonos dans l'hymne. Dans les phases importantes de la cosmogonie orphique, les dieux précédents sont intégrés aux plus récents[187], de même que les générations antérieures portent en germe les générations postérieures. Dans le cas de Zeus, ceci est symbolisé par l'action d'absorption, suivie d'un vomissement:

ὧς τότε Πρωτογόνοιο χανὼν μένος Ἠρικεπαίου
τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἑῆι ἐνὶ γαστέρι κοίληι,
μῖξε δ' ἑοῖς μελέεσσι θεοῦ δύναμίν τε καὶ ἀλκήν,
τοὕνεκα σὺν τῶι πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη.[188]

Cette absorption des dieux et des déesses, des rivières et des sources est parallèle à l'histoire de Cronos dévorant ses enfants. Elle est également décrite dans le papyrus de Derveni: αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο[189]. Pour Dionysos, la succession se fait de père en fils. Les paternités répétées ont peut-être un rôle analogue aux absorptions du monde. Il n'est dès lors pas du tout surprenant de trouver le nom d'Éricépaios pour décrire Triétérique, car ce dernier intègre nécessairement les générations précédentes.

---

[183] Procl., *In Ti.* ad 30 c-d, vol. i, 130f, p. 429 [Diehl] (cf. *OF* 81).
[184] Procl., *In Ti.* ad 29 a-b, vol. i, 102e, p. 336 [Diehl] (cf. *OF* 170).
[185] Procl., *In Ti.* ad 29a, vol. i, 99a, p. 324 [Diehl] (cf. *OF* 167).
[186] Procl., *In Ti.* ad proem. e, vol. iii, 291a, p. 168 [Diehl] (cf. *OF* 107).
[187] Gr. Naz., *Or.* 4.115 (cf. *OF* 171).
[188] Procl., *In Ti.* ad 29a, vol. i, 99a-b, pp. 324-325 [Diehl] (cf. *OF* 167).
[189] Derveni, col 16.6.

Selon Hésychius, Éricépaios est Dionysos: Ἠρικεπαῖος· ὁ Διόνυσος.[190] Damascius souligne aussi les deux aspects de l’œuf: τὸ κυούμενον καὶ τὸ κύον ᾠὸν τὸν θεόν[191]. Il lie Métis à l’esprit (νοῦν), Éricépaios au pouvoir (δύναμιν) et dit que Phanès est le père (πατέρα). L’idée de lier les trois entités à trois concepts se retrouve chez Jean Malalas: ὁ αὐτὸς Ὀρφεὺς ἀκούσας ἐκ τῆς μαντείας ἐξεῖπε Μῆτιν Φάνητα Ἠρικεπαῖον· ὅπερ ἑρμηνεύεται τῆι κοινῆι γλώσσηι βουλή, φῶς, ζωιοδοτήρ[192]. Le lien entre Μῆτις-βουλή, Φάνης-φῶς, est clair, en revanche, le couple Ἠρικεπαῖος-ζωιοδοτήρ ne l’est pas, même si l’idée de caractériser Éricépaios comme graine se comprend. Un autre témoignage affirme que Phanès et Éricépaios sont deux dénominations parmi de nombreux noms. Éricépaios est lié au pouvoir (δύναμις)[193].

Dans les sources littéraires, Éricépaios apparaît exclusivement en rapport avec Orphée. Il est l’un des premiers souverains divins, mais il n’est pas décrit avec beaucoup de détails. C’est un des noms de Phanès qui sera avalé par Zeus, puis vomi. C’est aussi un des noms de Dionysos. Le Protogonos-Phanès-Éricépaios des *Hymnes orphiques* correspond tout à fait à l’image qui se dégage des autres écrits attribués à Orphée. Cette figure montre que lors de l’élaboration des *Hymnes orphiques*, d’autres écrits attribués à Orphée étaient connus et utilisés.

3 *Source papyrologique*

Le nom Éricépaios apparaît, semble-t-il, dans un papyrus de Gurob du III^e^ s. av. J.-C. dans lequel le nom Eubouleus figure aussi[194]. Le nom qui se trouve sur le papyrus est Ἰρικεπαῖγε, qui semble être le même que l’Éricépaios des *Hymnes*. Il est cependant difficile d’utiliser les informations contenues dans ce papyrus du fait de son caractère lacunaire:

21 Δ]ήμητρος καὶ Παλλάδος ἡμῖν
]λευ Ἰρικεπαῖγε σῶισόμ με
]η̣ τα[ ]εῖς Διόνυσος σύμβολα

À la ligne 22, Ἰρικεπαῖγε a été lu par Wilcken à la place du Πικεπαιγε que voyait Smyly. La lecture de Wilcken me semble juste d’après ce que je peux voir de la photographie publiée. Du point de vue de la grandeur et de l’alignement des lettres, cette solution est préférable. Au début de la ligne, il est possible que la terminaison en -leu soit à compléter par βασι]λεῦ ou Εὐβου]λεῦ, comme l'a proposé Kern. Les suggestions avancées pour la ligne 23 sont Φάν]ητα par Diels et Λικν]ῖτα par Smyly. Je ne suis pas d'accord avec Zuntz sur le fait que la présence de εἶς Διόνυσος à la ligne 23 exclut la possibilité de la présence d'Εὐβουλέα désignant Dionysos à la ligne 18[195]. Ceci exclurait peut-être aussi une référence à Dionysos dans le mot Iricepaigos, alors que l'idée du salut (σωῖσόμ με) s'accorde bien avec Dionysos.

---

[190] Hsch. *s.v.* “Ηρικεπαῖος”.

[191] Dam., *Pr.* 123 (cf. *OF* 60).

[192] Jo. Mal., *Chron.* 4.89 (cf. *OF* 65).

[193] Nonn. Abb., *Hist. Jul.* 1.141 n 78 (cf. *OF* 80).

[194] Smyly, *Papyri from Gurob*, pp. 1-10; *OF* 31; Hordern, “The Orphic papyrus from Gurôb”, pp. 131-140. Cf. la partie sur Eubouleus de ce chap.; chap. v. Le *boukolos*; planche 11, p. 208.

4 *Source épigraphique*

Une seule inscription atteste le nom Éricépaios, qui figure sur un autel rond d'Hiérocésarée en Lydie[196]. L'inscription est datée selon la forme des lettres du II^e s. ap. J.-C.:

> Ἐπὶ ἱεροφάντου
> Ἀρτεμιδώρου τοῦ Ἀπολ-
> λωνίου Μηνόφιλος Περση-
> λίας καὶ Σεκοῦνδος Ἀπολ-
> λωνίου οἱ συνγενεῖς Διο-
> νύσωι Ἠρικεπα̣ί̣[ωι] τὸν βωμὸν
> (corona
> deleta)
> ἐκ τῶν ἰδίων
> ἀνέθησαν.[197]

Dans cette inscription comme dans l'un des hymnes, Éricépaios est Dionysos. Le mot ἱεροφάντης n'apparaît pas dans les *Hymnes orphiques,* mais il se trouve par exemple dans l'inscription du groupe bacchique de Torre Nova qui date du II^e s. ap. J.-C.[198] La communauté décrite dans cette dernière a des points communs avec ce qui se trouve dans les *Hymnes.* Il se peut que le culte de Dionysos Éricépaios ait été similaire.

Comme je l'ai déjà relevé, Éricépaios ne se trouve que dans les textes attribués à Orphée. Dans les *Hymnes,* il s'agit même d'un indice de l'orphisme de ce texte. Éricépaios est un des dieux qui eut le pouvoir, mais il n'est pas particulièrement caractérisé. Il est un des noms de Phanès qui fut absorbé par Zeus et il est Dionysos. Dans les *Hymnes orphiques,* il joue un rôle comparable à celui d'Eubouleus. Il est

---

[195] Zuntz, p. 311, n. 1.

[196] À une demi-heure au nord-ouest de Selendi (ancienne Silandus) dans un cimetière turc, Keil 1, p. 53. La provenance exacte de cette inscription n'est pas connue, J. et L. Robert, *Inscriptions grecques de Lydie. Hellenica* 6, p. 53, n. 2.

[197] *TAM* 5.2 (1989), n° 1256 pour les références bibliographiques; West, *OP*, p. 205.

[198] Cumont, "La grande inscription bachique", pp. 232-263; Vogliano, "La grande iscrizione del Metropolitan Museum", pp. 215-231. Cf. Planches 8-10, pp. 205-207.

Protogonos, puis Triétérique et il sert de lien entre ces deux étapes de la cosmogonie orphique. L'inscription d'Hiérocésarée prouve que Dionysos-Éricépaios n'est pas une pure abstraction, mais fut l'objet d'un culte. Il se peut que cette inscription soit contemporaine des *Hymnes* et c'est un élément supplémentaire pour situer ces textes en Asie Mineure. Cependant, étant donné le peu d'informations dont nous disposons, il est difficile de savoir si Éricépaios était une divinité locale de l'Asie Mineure absorbée par Dionysos ou s'il s'agit d'un dieu typiquement orphique dont le culte fut peut-être remis en vogue par une communauté religieuse, pendant les premiers siècles de notre ère.

Dans la première partie de ce chapitre, j'ai montré que des dieux obscurs, comme Misé, Hipta et Mélinoé, étaient l'objet d'un culte bien réel. Éricépaios, qui semblait au premier abord être plutôt une abstraction, apparaît aussi dans une inscription: il était donc vénéré. Les inscriptions datent surtout des II^e^ et III^e^ s. ap. J.-C. et constituent un élément indicatif au sujet de la date des *Hymnes*. Les parallèles épigraphiques sont essentiellement issus d'Asie Mineure, ce qui s'accorde bien avec une provenance des *Hymnes* dans cette région. Une origine à Pergame est également vraisemblable, bien que certaines inscriptions aient pour origine d'autres parties de l'Asie Mineure.

iv *Pergame*

Dans cette partie, j'examinerai dans quelle mesure une origine à Pergame des *Hymnes orphiques* est plausible. Certains philologues avaient pensé que les *Hymnes* provenaient d'Égypte[199]. Ils étaient certainement influencés par la ressemblance entre les *Hymnes* et les Papyrus magiques, ainsi que par l'importance de Dionysos en Égypte. Cette hypothèse est cependant assez peu probable du fait de l'absence de dieux égyptiens dans ces textes. Isis est une exception et il n'y est fait allusion que dans une ligne, lorsqu'elle est décrite comme mère de Misé (42.9). Le fait que le κῦφι, par exemple, ne soit jamais choisi comme offrande pour les dieux et que l'Égypte soit rarement évoquée sont d'autres éléments qui rendent l'origine égyptienne fort peu probable. De plus, les inscriptions qui contiennent les noms d'Hipta, de Misé, de Mélinoé et d'Éricépaios ont toutes été découvertes en Asie Mineure. Ces divinités sont inconnues par ailleurs. L'origine en Asie Mineure est donc assez bien établie. Une demande adressée à Nérée est d'écarter les tremblements de terre. Cette demande spécifique peut faire penser à l'Asie Mineure qui fut secouée par des séismes, — on sait par exemple que Pergame fut détruite en partie par des tremblements de terre[200] — cependant, il serait difficile de se fonder sur ce point, car de nombreuses autres régions furent affectées par les mêmes cataclysmes:

---

[199] Cf. Gerlach, *OH*, pp. 417-419; Dieterich, "*OH*", pp. 87; 109; Baudnik, "Ein Beitrag zur Analyse und Datierung der OH", p. 19; Dieterich avait considéré l'hypothèse d'une origine en Asie Mineure, mais l'avait finalement écartée.

> ὃς κλονέεις Δηοῦς ἱερὸν βάθρον[201], ἡνίκα πνοιὰς
> ἐν μυχίοις κευθμῶσιν ἐλαυνομένας ἀποκλείηις·
> ἀλλά, μάκαρ, σεισμοὺς μὲν ἀπότρεπε . . . (23.5-7 Nérée)

Cette mention de séismes ne saurait donc aboutir à une localisation plus précise de l'origine des *Hymnes*.

Les dieux liés à la mer jouent un rôle important dans les *Hymnes*: Poséidon (17), les Nuages (21), Thalassa (22), Nérée (23), les Néréides (24), Protée (25), Leukothéa (74), Palaimon (75), les trois vents (80- 82) et Océan (83)[202]. L'inquiétude liée à la mer ressort clairement des demandes. Éther et Borée sont priés d'amener du beau temps (5.6; 80. 5-6); à Zéphyr, on demande le bon vent (81.5-6), tandis qu'un vent favorable est requis de Thalassa:

> κλῦθί μου, ὦ πολύσεμνε, καὶ εὐμενέουσ᾽ ἐπαρήγοις,
> εὐθυδρόμοις οὖρον ναυσὶν πέμπουσα, μάκαιρα. (22.9-10)

On demande à certains dieux de sauver les bateaux:

> ἕδρανα γῆς σώζοις καὶ νηῶν εὔδρομον ὁρμήν, (17.9 Poséidon)

> ἀλλά, θεὰ δέσποινα, μόλοις ἐπαρωγὸς ἐοῦσα
> νηυσὶν ἐπ᾽ εὐσέλμοις σωτήριος εὔφρονι βουλῆι, (74.8-9 Leukothéa)

> ποντοπλάνοις γὰρ ἀεὶ ναυσὶν χειμῶνος ἐναργὴς
> φαινομένου σωτὴρ μοῦνος θνητοῖς ἀναφαίνηι,
> ῥυόμενος μῆνιν χαλεπὴν κατὰ πόντιον οἶδμα. (75.6-8 Palaimon)

De manière générale, les prières qui concernent la mer sont plus précises que les autres demandes, qui généralement le sont peu. Il est donc probable que les *Hymnes* furent composés dans un lieu qui n'était pas trop éloigné de la mer. Il serait ainsi peu plausible que les *Hymnes* proviennent d'un lieu à l'est de l'Asie Mineure, par exemple dans les endroits où les inscriptions concernant les divinités peu connues des *Hymnes* ont été trouvées.

---

[200] Cf. par ex. Aristid., *Or.* 49.38-44 pour ce qui concerne un tremblement de terre qui se produisit en 149 ap. J.-C.

[201] L'on pourrait s'imaginer que ce passage fait allusion à un événement précis comme la destruction d'un temple ou d'un sanctuaire de Déméter.

[202] Cf. PETERSEN, "*OH*", pp. 413 ss.

L'origine en Asie Mineure est largement acceptée[203]. Kern avança l'hypothèse, qu'il pensait pouvoir prouver, que l'origine des *Hymnes* se situait à Pergame au sein du sanctuaire de Déméter[204]. Sa certitude était fondée sur le fait que les inscriptions à Misé, Hipta et Éricépaios avaient été trouvées en Asie Mineure. L'inscription à Misé avait été trouvée, par exemple, dans l'enceinte du sanctuaire de Déméter à Pergame. D'autre part, la table magique qui comporte le nom de Mélinoé vient aussi de Pergame. Le nombre d'inscriptions trouvées à Pergame et comportant des *boukoloi* est aussi un argument en faveur d'une origine dans cette ville[205]. Des noms de prêtres éleusiniens apparaissent dans les inscriptions de Pergame, ce qui pourrait rendre compte de l'importance des divinités d'Éleusis dans les *Hymnes*. Guthrie releva, dans son excellente analyse de l'hymne à Athéna, qu'Athéna Niképhoros est spécialement caractéristique de Pergame. Dans l'hymne, Athéna est appelée νικηφόρε δαῖμον (32.13)[206].

D'aucuns ont considéré que l'origine des *Hymnes* ne se situait pas nécessairement à Pergame. Ils ont prétendu que le culte de Dionysos à Pergame ne fut pas assez important pour justifier le rôle prédominant de ce dieu dans les *Hymnes*[207]. En fait, Dionysos n'est pas entièrement absent de Pergame et même de l'enceinte consacrée à Déméter, puisque des bas-reliefs du II^e^ s. ap. J.-C. représentent des pavots et du blé avec une corne d'abondance et des raisins[208]. D'autre part, Dionysos Kathégémon est une figure majeure des cultes de Pergame, mais ce qualificatif n'apparaît pas dans les *Hymnes*. L'absence de mention de Dionysos Kathégémon ne va peut-être pas totalement à l'encontre d'une origine à Pergame. En effet, Dionysos Kathégémon est étroitement lié au pouvoir de cette ville[209]. Un groupe qui désirerait prendre certaines distances par rapport à la religion de la cité pouvait donc omettre ce nom de Dionysos[210].

Une comparaison entre les *Hymnes orphiques* et l'étude de l'épigraphie et de l'archéologie de Pergame ne permet pas d'aboutir à une conclusion certaine[211]. Les dieux vénérés à Pergame ne sont pas incompatibles avec ceux des *Hymnes orphiques*, mais il est impossible de prouver une origine pergaménienne de ces textes. Ce qui est rapporté par le témoin privilégié qu'est Aelius Aristide n'aboutit pas à une autre conclusion.

---

[203] Cf. Hunsucker, *Commentary on the OH*, p. 41; "somewhere in western Asia Minor", West, *OP*, p. 28.

[204] Pour cette théorie et la référence aux inscriptions, cf. Kern, "Herkunft", pp. 87-102; Kern, "Demeterheiligtum", pp. 411-436; Kern, "Kreta", pp. 565-567.

[205] Chap. v. Le *boukolos*.

[206] Guthrie, "Epithets", p. 221.

[207] Hunsucker, *Commentary on the OH*, p. 41.

[208] Cf. Olhemutz, *Die Kulte*, pp. 216-217; Bohtz, *Das Demeter-Heiligtum*, pp. 57-62; Radt, *Pergamon*, pp. 212-213.

[209] Olhemutz, *Die Kulte*, pp. 115 ss.; Radt, "Dionysos-Altärchen", p. 204.

[210] L'étude du *boukolos* dionysiaque montrera aussi l'importance de ce dieu à Pergame. Cf. chap. v.

V *Conclusion*

La première partie de ce chapitre a permis de mettre en lumière des caractéristiques qui ne ressortent pas manifestement de la lecture individuelle des hymnes. En effet, les généalogies divines et le rapprochement de certains dieux montrent que ces textes sont profondément orphiques. Les incestes et la recherche de symétrie entre les différentes générations de dieux sont en effet typiques de ce mouvement. Les dieux qui ont été étudiés dans la deuxième partie sont également liés au nom d'Orphée. Le retour à l'un de certains dieux, la naissance d'un œuf de Protogonos, la création de toute la terre depuis la tête de Zeus et enfin le rôle primordial de Dionysos s'accordent avec le contenu des croyances attribuées à Orphée dans d'autres textes. On peut donc conclure de manière tout à fait affirmative sur la présence d'orphisme dans les *Hymnes*.

La manière dont les hymnes associent certains dieux au moyen d'épithètes rares a aussi été décrite. Les deux dieux qui ont été étudiés et qui ne sont pas les destinataires d'hymnes, Eubouleus et Éricépaios, servent à unir d'autres dieux. L'étude de ces caractéristiques a mis en lumière certains buts du recueil comme l'expression de l'unité et de la diversité du divin. L'étude des dieux a aussi révélé certains aspects des croyances du groupe qui utilisa les *Hymnes*. D'autres éléments seront apportés à ce dossier dans les chapitres suivants, qui porteront sur les questions de la croyance en l'au-delà et du groupe ayant recours aux *Hymnes*.

Des sources épigraphiques, nous avons appris que Misé, Hipta et Éricépaios étaient tous l'objet d'un véritable culte et n'étaient pas de simples objets de spéculation intellectuelle. Le nom de Mélinoé apparaît sur une table magique provenant de Pergame. Éricépaios figure aussi dans une inscription. Ces divers éléments suggèrent fortement que les *Hymnes orphiques* ne sont pas un simple exercice de style. Les *Hymnes* nomment des dieux dont les cultes sont attestés, même s'il s'agit parfois de divinités locales. Dans le cas des Heures et des Charites, le texte des *Hymnes* suit de près celui d'Hésiode. Il diverge cependant sur le point de l'union de Zeus avec la mère, Thémis, et la fille, Eunomié. L'ancrage dans la religion traditionnelle avec des innovations radicales se trouve également dans les autres textes attribués à Orphée.

---

[211] Cf. Fränkel, *IvP*; E. Olhemutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon* (Darmstadt 1968); Habicht, *Die Inschriften des Asclepieions*; Wörrle, "Die Lex sacra"; E. Rohde, *Pergamon* (Munich 1982).

Les inscriptions qui offrent de bons parallèles aux *Hymnes* datent toutes des trois premiers siècles de notre ère, bien souvent du II^{e} s. ap. J.-C. Ces dates sont souvent établies sur la base des lettres, ce qui, pour la période impériale, ne permet que des conclusions approximatives. Les *Hymnes orphiques* remontent très certainement aux premiers siècles après J.-C., mais l'épigraphie ne permet pas de leur attribuer une date plus précise.

Le lieu d'origine des *Hymnes* a été discuté tout au long de ce chapitre. Certains hymnes se réfèrent à des lieux, soit au sein d'une épithète divine, Δελφικέ par exemple, pour décrire Apollon (34.4), soit dans les développements des hymnes lorsque l'orant se demande à quel endroit se trouve le dieu (Aphrodite est ainsi appelée de Chypre 55.24). Éleusis est aussi nommée plusieurs fois et les mythes éleusiniens jouent un rôle important. Les lieux évoqués dans les *Hymnes* sont un des indices qui permettent de déterminer l'origine de ces textes. On peut rechercher un lieu qui accordait une grande importance aux mythes éleusiniens et qui vénérait particulièrement Dionysos. Ceci n'est cependant pas sans poser de problèmes, car les mythes éleusiniens et Dionysos constituent une partie importante de l'orphisme et on ne sait pas dans quelle mesure la communauté des *Hymnes* était déviante par rapport aux croyances de la ville où elle était établie. Il y a dans ces textes une volonté d'inclusion des dieux et des épiclèses qui permet de se référer aux cultes traditionnels. Comme je l'ai relevé dans ce chapitre, les lieux qui sont désignés comme résidence du dieu n'incluent probablement pas le lieu d'origine véritable des *Hymnes*. Ainsi, l'idée qui eut cours pendant assez longtemps qu'ils provenaient d'Égypte n'est en tous les cas pas renforcée par les deux références à l'Égypte (42.10; 55.19): Isis est la mère de Misé (42.10) et Apollon est dit Μεμφίτης (34.2). Il est donc assez peu probable que les *Hymnes* aient été composés en Égypte, puisque, en dehors de ces quelques références, cette région en est complètement absente. Cette hypothèse fut d'ailleurs avancée avant l'émergence d'inscriptions où figurent les noms d'Hipta, de Misé, de Mélinoé et d'Éricépaios. Tous les témoignages épigraphiques contenant ces noms de dieux sont apparus en Asie Mineure. Il est donc presque certain que les *Hymnes orphiques* proviennent également d'Asie Mineure.

Comme je l'ai relevé au début du chapitre, les dieux ayant des rapports avec la mer sont très présents dans les *Hymnes,* puisque les dangers de la mer sont une des préoccupations qui ressort des demandes. Il s'agit probablement d'une ville d'Asie Mineure, côtière ou peu éloignée de la mer.

J'ai enfin considéré l'hypothèse selon laquelle les *Hymnes* provenaient de Pergame. Dionysos et les mythes éleusiniens jouent en effet un certain rôle dans cette ville. Le panthéon tel qu'il est montré sur le grand autel de Pergame ou décrit, du moins en partie, par Aelius Aristide, n'est pas incompatible avec celui des *Hymnes.* Une dédicace à Misé fut trouvée au sein de l'enceinte consacrée à Déméter à Pergame. D'autre part, la table magique qui contient la seule autre référence à Mélinoé fut aussi trouvée à Pergame. D'un autre côté, les inscriptions qui nomment Hipta proviennent toutes de Méonie et celle d'Éricépaios vient d'Hiérocésarée. Dans l'hypothèse d'une origine pergaménienne, ces divinités locales ont dû rencontrer un certain succès qui dépassa leur lieu d'origine stricte. Pergame demeure un lieu d'origine possible pour les *Hymnes,* mais on ne saurait être plus affirmatif. Pour décider de la question de l'origine de ces textes, il est également nécessaire de prendre en compte les informations sur la communauté qui les utilisa: ce sera l'objet de mon dernier chapitre.

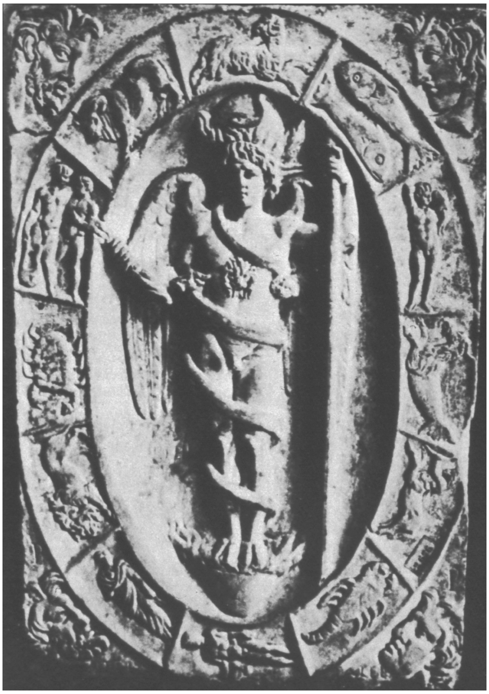


Planche 1: Relief de Modène. II^{e} s. ap. J.-C. *Revue archéologique* 40 (1902), pl. 1. Photo V. Siffert.

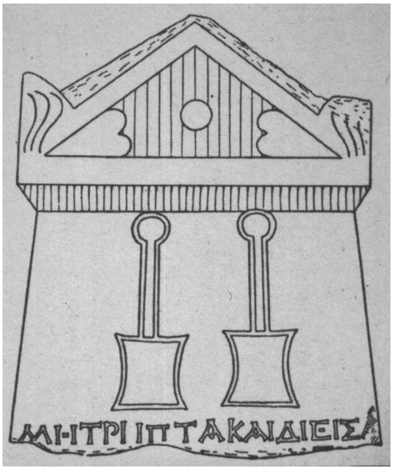


Planche 2: Inscription. Gölde (Collyda). I^{er} s. ap. J.-C. J. Keil et A. Premerstein, *Bericht über eine zweite Reise in Lydien* (Vienne 1911), n° 188, p. 96. Photo V. Siffert.

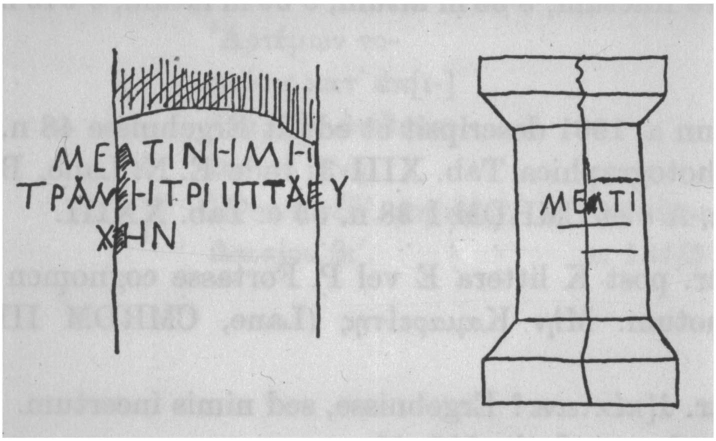

ΜΕ ΤΙΝΗΜΗ
ΤΡΑΝΗΤΡΙ ΙΠΤΑΕΥ
ΧΗΝ
ΜΕΑΤΙ

Planche 3: Inscription. Menye (Méonie). Ier s. ap. J.-C. P. Hermann, *Tituli Asiae Minoris* 5.1, n° 529, p. 172. Photo V. Siffert.

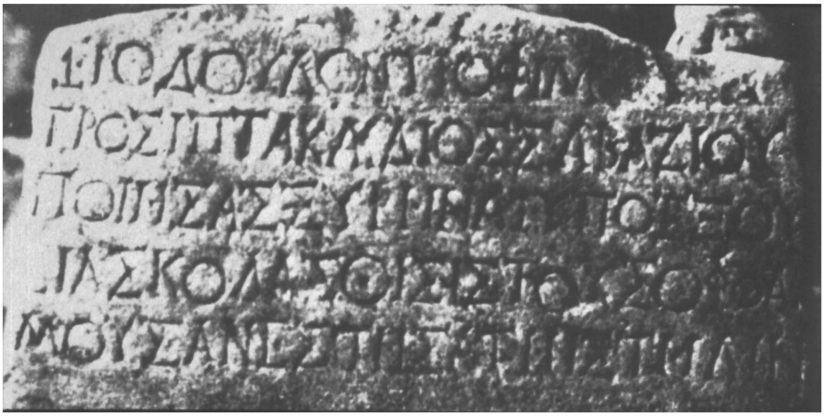


Planche 4: Inscription. Ayazviran. IIe ou du IIIe s. ap. J.-C. P. Hermann, *Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien* (Vienne 1962), pl. 11. Österreichische Akademie der Wissenschaften.

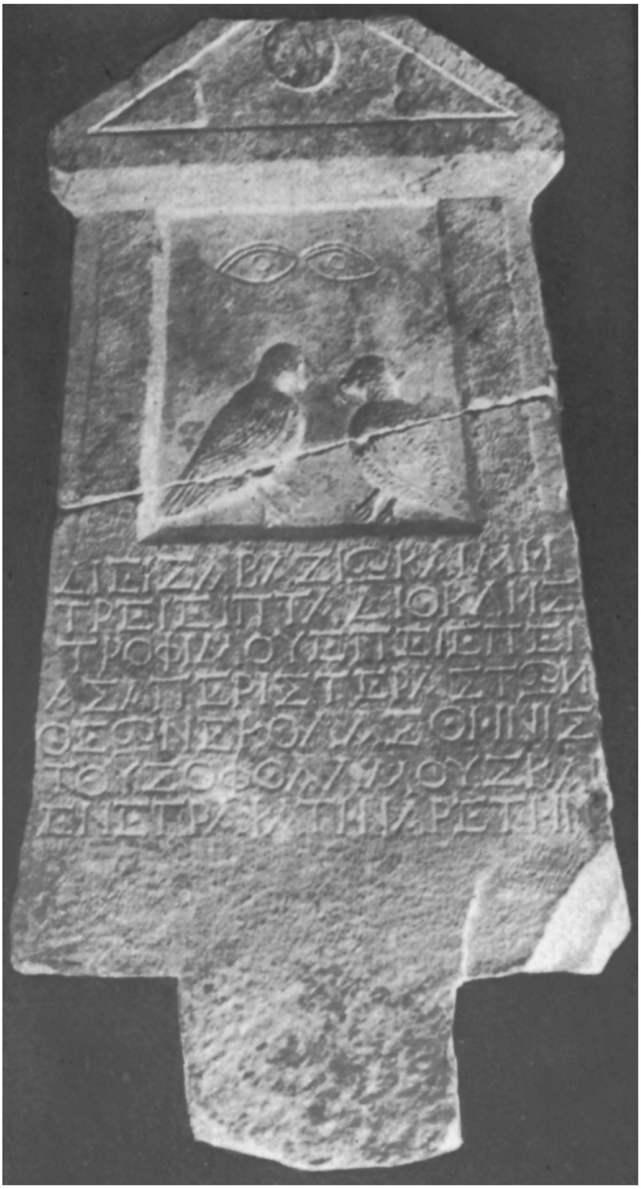

ΔΙΕΙΣΑΒΑΖΙΩΚΑΙΜΗ
ΤΡΕΙΕΙΠΤΑΔΙΟΚΛΗΣ
ΤΡΟΦΙΜΟΥΕΠΕΙΕΠΕΙ
ΑΣΑΠΕΡΙΣΤΕΡΑΣΤΩΝ
ΘΕΩΝΕΚΟΛΑΣΘΗΝΙΣ
ΤΟΥΣΟΦΘΑΛΜΟΥΣΚΑΙ
ΕΝΕΓΡΑΨΑΤΗΝΑΡΕΤΗΝ

Planche 5: Inscription. Kula. II^e^ ou III^e^ s. ap. J.-C. W.H. Buckler, "Propitiatory Inscriptions", *Annual of the British School at Athens* 21 (1914-1916), pl. 15. Photo Deutsches archaeologisches Institut Rom.

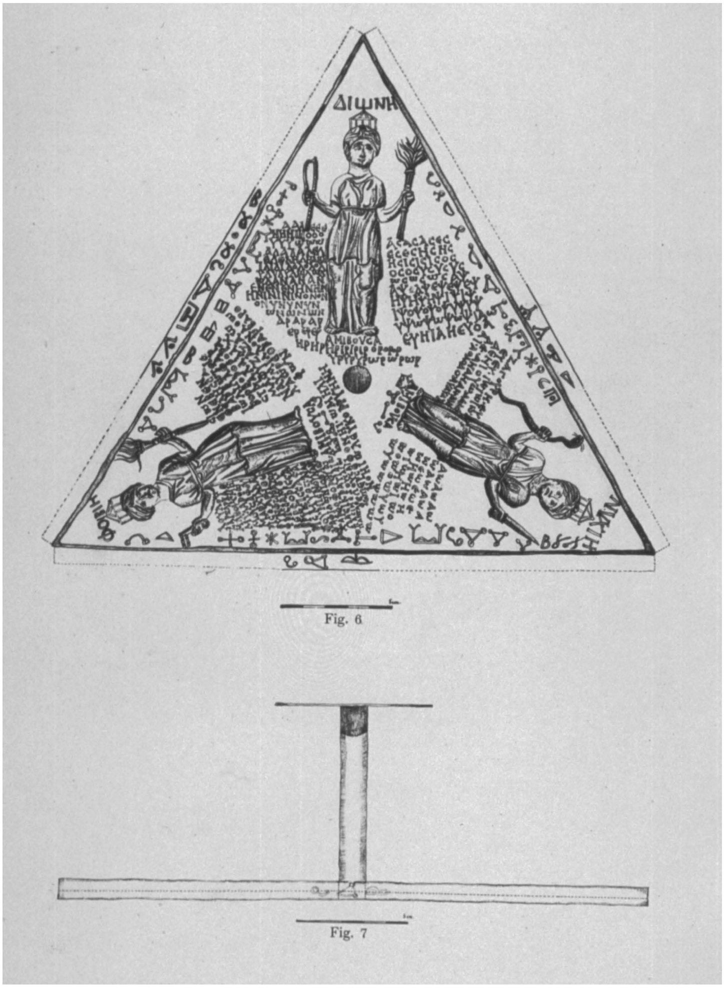

ΔΙΩΝΗ
Fig. 6
Fig. 7

Planche 6: Table magique. Pergame. III^{e} s. ap. J.- C. R. Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* (Berlin 1905), pl. 1. Photo V. Siffert.

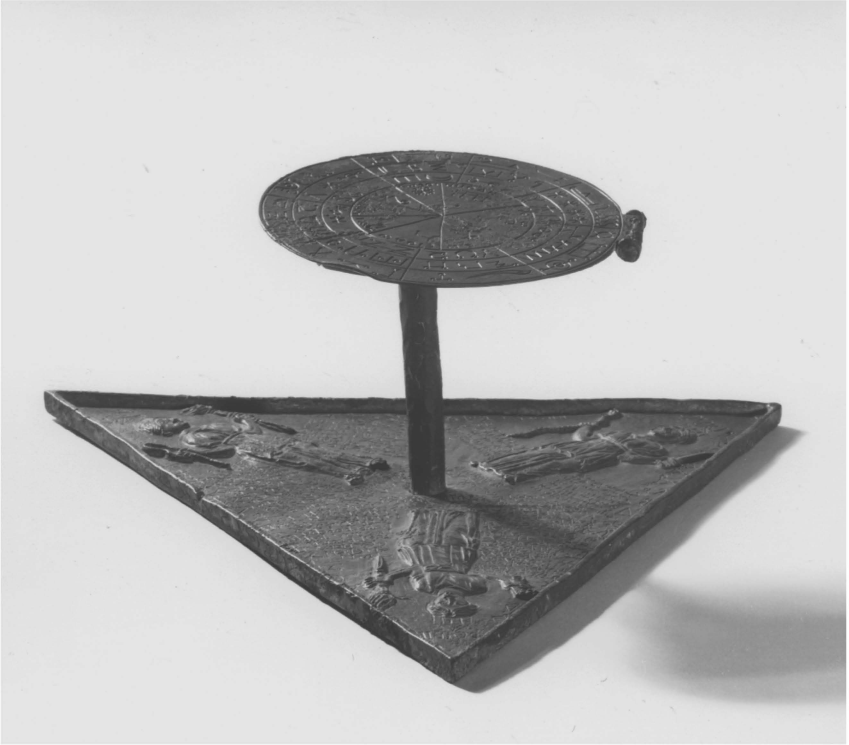
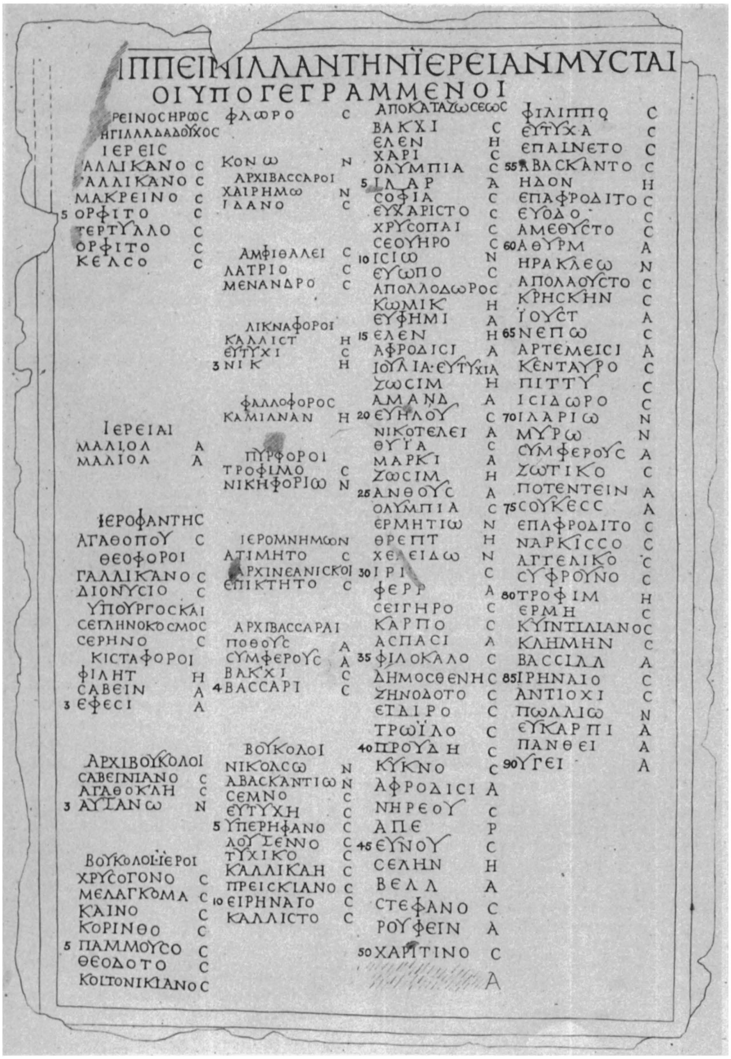


Planche 7: Table magique. Pergame. III^e s. ap. J.-C. Staatliche Museen zu Berlin. Preussischer Kulturbesitz. Photo I. Geske.



ΙΠΠΕΙΝΙΑΛΛΑΝΤΗΝΪΕΡΕΙΑΝΜΥCΤΑΙ
ΟΙΥΠΟΓΕΓΡΑΜΜΕΝΟΙ

ΡΕΙΝΟCΗΡωC
ΗΓΙΛΛΑΔΑΔΟΥΧΟC
ΙΕΡΕΙC
ΑΛΛΙΚΑΝΟ C
ΑΛΛΙΚΑΝΟ C
ΜΑΚΡΕΙΝΟ C
5 ΟΡΦΙΤΟ C
ΤΕΡΤΥΛΛΟ C
ΟΡΦΙΤΟ C
ΚΕΛCΟ C

ΙΕΡΕΙΑΙ
ΜΑΛΙΟΛ Α
ΜΑΛΙΟΛ Α

ΙΕΡΟΦΑΝΤΗC
ΑΓΑΘΟΠΟΥ C
ΘΕΟΦΟΡΟΙ
ΓΑΛΛΙΚΑΝΟ C
ΔΙΟΝΥCΙΟ C
ΥΠΟΥΡΓΟCΚΑΙ
CΕΓΛΗΝΟΚΟCΜΟC
CΕΡΗΝΟ C
ΚΙCΤΑΦΟΡΟΙ
ΦΙΛΗΤ Η
CΑΒΕΙΝ Α
3 ΕΦΕCΙ Α

ΑΡΧΙΒΟΥΚΟΛΟΙ
CΑΒΕΙΝΙΑΝΟ C
ΑΓΑΘΟΚΛΗ C
3 ΑΥΣΑΝω N

ΒΟΥΚΟΛΟΙ·ΙΕΡΟΙ
ΧΡΥCΟΓΟΝΟ C
ΜΕΛΑΓΚΟΜΑ C
ΚΑΙΝΟ C
ΚΟΡΙΝΘΟ C
5 ΠΑΜΜΟΥCΟ C
ΘΕΟΔΟΤΟ C
ΚΟΙΤΟΝΙΚΙΑΝΟ C

ΦΛωΡΟ C

ΚΟΝω N
ΑΡΧΙΒΑCCΑΡΟΙ
ΧΑΙΡΗΜω N
ΙΔΑΝΟ C

ΑΜΦΙΘΑΛΕΙ C
ΛΑΤΡΙΟ C
ΜΕΝΑΝΔΡΟ C

ΛΙΚΝΑΦΟΡΟΙ
ΚΑΛΛΙCΤ Η
ΕΥΤΥΧΙ C
3 ΝΙΚ Η

ΦΑΛΛΟΦΟΡΟC
ΚΑΜΙΛΝΑΝ Η

ΠΥΡΦΟΡΟΙ
ΤΡΟΦΙΜΟ C
ΝΙΚΗΦΟΡΙω N

ΙΕΡΟΜΝΗΜωΝ
ΑΤΙΜΗΤΟ C
ΑΡΧΙΝΕΑΝΙCΚΟΙ
ΕΠΙΚΤΗΤΟ C

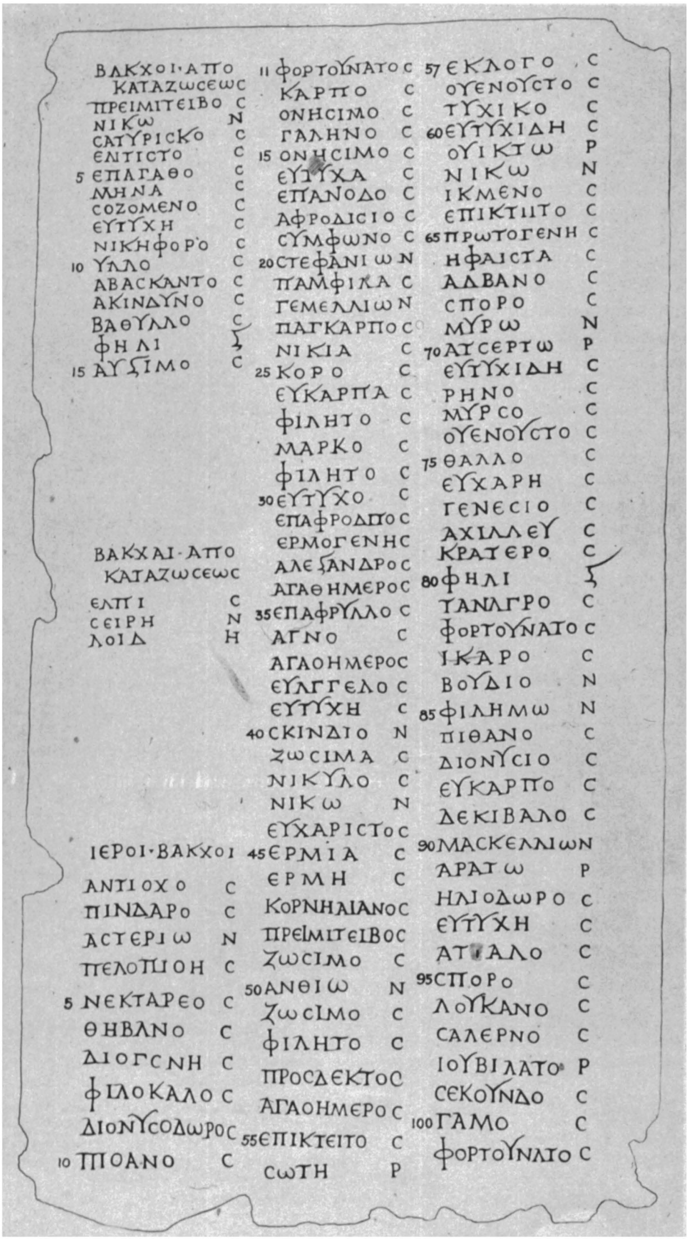
ΑΡΧΙΒΑCCΑΡΑΙ
ΠΟΘΟΥC Α
CΥΜΦΕΡΟΥC Α
ΒΑΚΧΙ C
4 ΒΑCCΑΡΙ C

ΒΟΥΚΟΛΟΙ
ΝΙΚΟΛCω N
ΑΒΑCΚΑΝΤΙω N
CΕΜΝΟ C
ΕΥΤΥΧΗ C
5 ΥΠΕΡΗΦΑΝΟ C
ΛΟΥΣΕΝΝΟ C
ΤΥΧΙΚΟ C
ΚΑΛΛΙΚΛΗ C
ΠΡΕΙCΚΙΑΝΟ C
10 ΕΙΡΗΝΑΙΟ C
ΚΑΛΛΙCΤΟ C

ΑΠΟΚΑΤΑΖωCΕωC
ΒΑΚΧΙ C
ΕΛΕΝ Η
ΧΑΡΙ C
ΟΛΥΜΠΙΑ C
5 ΙΛΑΡ Α
CΟΦΙΑ C
ΕΥΧΑΡΙCΤΟ C
ΧΡΥCΟΠΑΙ C
CΕΟΥΗΡΟ C
10 ΙCΙω N
ΕΥωΠΟ C
ΑΠΟΛΛΟΔωΡΟC
ΚωΜΙΚ Η
ΕΥΦΗΜΙ Α
15 ΕΛΕΝ Η
ΑΦΡΟΔΙCΙ Α
ΙΟΥΛΙΑ·ΕΥΤΥΧΙΑ
ΖωCΙΜ Η
ΑΜΑΝΔ Α
20 ΕΥΗΛΟΥ C
ΝΙΚΟΤΕΛΕΙ Α
ΘΥΪΑ C
ΜΑΡΚΙ Α
ΖωCΙΜ Η
25 ΑΝΘΟΥC Α
ΟΛΥΜΠΙΑ C
ΕΡΜΗΤΙω N
ΘΡΕΠΤ Η
ΧΕΛΕΙΔω N
30 ΙΡΙ C
ΦΕΡΡ Α
CΕΙΓΗΡΟ C
ΚΑΡΠΟ C
ΑCΠΑCΙ Α
35 ΦΙΛΟΚΑΛΟ C
ΔΗΜΟCΘΕΝΗ C
ΖΗΝΟΔΟΤΟ C
ΕΤΑΙΡΟ C
ΤΡωΪΛΟ C
40 ΠΡΟΥΔΗ C
ΚΥΚΝΟ C
ΑΦΡΟΔΙCΙ Α
ΝΗΡΕΟΥ C
ΑΠΕ Ρ
45 ΕΥΝΟΥ C
CΕΛΗΝ Η
ΒΕΛΛ Α
CΤΕΦΑΝΟ C
ΡΟΥΦΕΙΝ Α
50 ΧΑΡΙΤΙΝΟ C
Α

ΦΙΛΙΠΠΟ C
ΕΥΤΥΧΑ C
ΕΠΑΙΝΕΤΟ C
55 ΑΒΑCΚΑΝΤΟ C
ΗΔΟΝ Η
ΕΠΑΦΡΟΔΙΤΟ C
ΕΥΟΔΟ C
ΑΜΕΘΥCΤΟ C
60 ΑΘΥΡΜ Α
ΗΡΑΚΛΕω N
ΑΠΟΛΑΟΥCΤΟ C
ΚΡΗCΚΗΝ C
ΙΟΥCΤ Α
65 ΝΕΠω C
ΑΡΤΕΜΕΙCΙ Α
ΚΕΝΤΑΥΡΟ C
ΠΙΤΤΥ C
ΙCΙΔωΡΟ C
70 ΙΛΑΡΙω N
ΜΥΡω N
CΥΜΦΕΡΟΥC Α
ΖωΤΙΚΟ C
ΠΟΤΕΝΤΕΙΝ Α
75 CΟΥΚΕCC Α
ΕΠΑΦΡΟΔΙΤΟ C
ΝΑΡΚΙCCΟ C
ΑΓΓΕΛΙΚΟ C
CΥΦΡΟΥΝΟ C
80 ΤΡΟΦΙΜ Η
ΕΡΜΗ C
ΚΥΙΝΤΙΛΙΑΝΟ C
ΚΛΗΜΗΝ C
ΒΑCCΙΛΛ Α
85 ΙΡΗΝΑΙΟ C
ΑΝΤΙΟΧΙ C
ΠωΛΛΙω N
ΕΥΚΑΡΠΙ Α
ΠΑΝΘΕΙ Α
90 ΥΓΕΙ Α

Planche 8: Inscription. Torre Nova. II^e^ s. ap. J.-C. A. VOGLIANO, “La grande iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum”, *American Journal of Archaeology* 37 (1933), pl. 1 (entre les pp. 216-217). Photo V. Siffert.



ΒΑΚΧΟΙ·ΑΠΟ
ΚΑΤΑΖωϹΕωϹ
ΠΡΕΙΜΙΤΕΙΒΟ Ϲ
ΝΙΚω Ν
ϹΑΤΥΡΙϹΚΟ Ϲ
ΕΝΤΙϹΤΟ Ϲ
5 ΕΠΑΓΑΘΟ Ϲ
ΜΗΝΑ Ϲ
ϹΟΖΟΜΕΝΟ Ϲ
ΕΥΤΥΧΗ Ϲ
ΝΙΚΗΦΟΡΟ Ϲ
10 ΥΛΛΟ Ϲ
ΑΒΑϹΚΑΝΤΟ Ϲ
ΑΚΙΝΔΥΝΟ Ϲ
ΒΑΘΥΛΛΟ Ϲ
ΦΗΛΙ ϛ
15 ΑΥϛΙΜΟ Ϲ

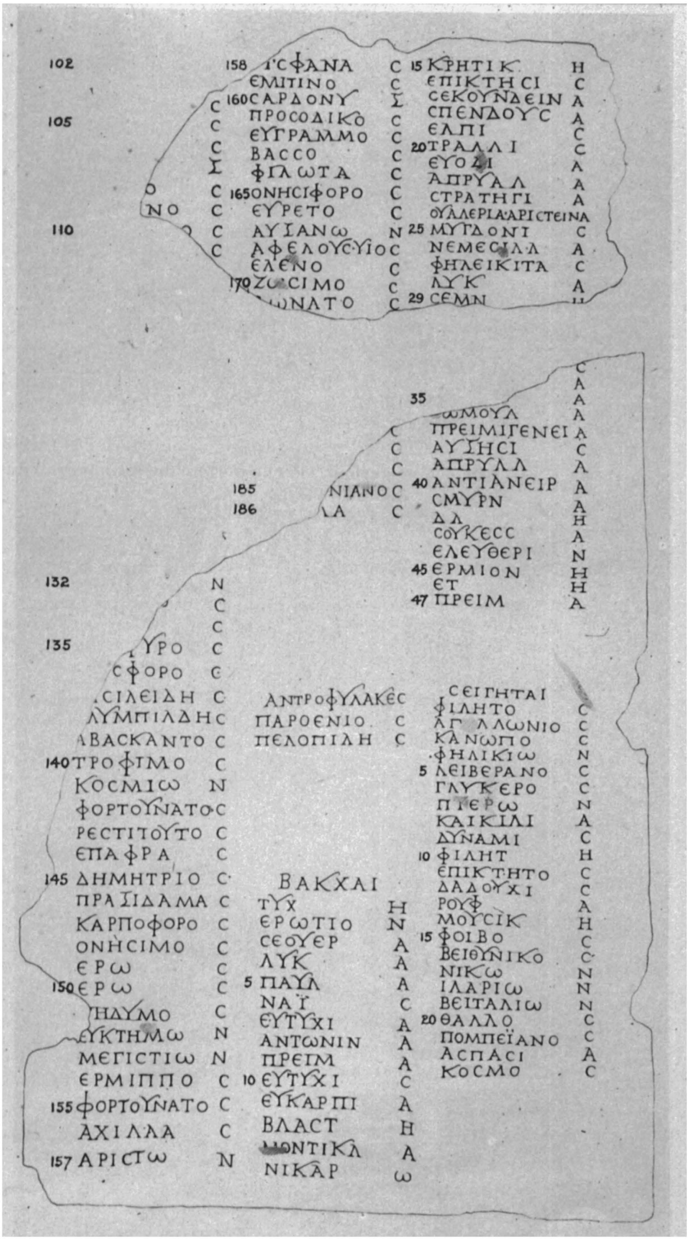
ΒΑΚΧΑΙ·ΑΠΟ
ΚΑΤΑΖωϹΕωϹ
ΕΛΠΙ Ϲ
ϹΕΙΡΗ Ν
ΛΟΙΔ Η

ΙΕΡΟΙ·ΒΑΚΧΟΙ
ΑΝΤΙΟΧΟ Ϲ
ΠΙΝΔΑΡΟ Ϲ
ΑϹΤΕΡΙω Ν
ΠΕΛΟΠΙΟΗ Ϲ
5 ΝΕΚΤΑΡΕΟ Ϲ
ΘΗΒΑΝΟ Ϲ
ΔΙΟΓϹΝΗ Ϲ
ΦΙΛΟΚΑΛΟ Ϲ
ΔΙΟΝΥϹΟΔωΡΟϹ
10 ΠΙΟΑΝΟ Ϲ

11 ΦΟΡΤΟΥΝΑΤΟ Ϲ
ΚΑΡΠΟ Ϲ
ΟΝΗϹΙΜΟ Ϲ
ΓΑΛΗΝΟ Ϲ
15 ΟΝΗϹΙΜΟ Ϲ
ΕΥΤΥΧΑ Ϲ
ΕΠΑΝΟΔΟ Ϲ
ΑΦΡΟΔΙϹΙΟ Ϲ
ϹΥΜΦωΝΟ Ϲ
20 ϹΤΕΦΑΝΙω Ν
ΠΑΜΦΙΛΑ Ϲ
ΓΕΜΕΛΛΙω Ν
ΠΑΓΚΑΡΠΟ Ϲ
ΝΙΚΙΑ Ϲ
25 ΚΟΡΟ Ϲ
ΕΥΚΑΡΠΑ Ϲ
ΦΙΛΗΤΟ Ϲ
ΜΑΡΚΟ Ϲ
ΦΙΛΗΤΟ Ϲ
30 ΕΥΤΥΧΟ Ϲ
ΕΠΑΦΡΟΔΙΤΟ Ϲ
ΕΡΜΟΓΕΝΗϹ
ΑΛΕΞΑΝΔΡΟϹ
ΑΓΑΘΗΜΕΡΟϹ
35 ΕΠΑΦΡΥΛΛΟ Ϲ
ΑΓΝΟ Ϲ
ΑΓΑΟΗΜΕΡΟϹ
ΕΥΑΓΓΕΛΟ Ϲ
ΕΥΤΥΧΗ Ϲ
40 ϹΚΙΝΔΙΟ Ν
ΖωϹΙΜΑ Ϲ
ΝΙΚΥΛΟ Ϲ
ΝΙΚω Ν
ΕΥΧΑΡΙϹΤΟ Ϲ
45 ΕΡΜΙΑ Ϲ
ΕΡΜΗ Ϲ
ΚΟΡΝΗΛΙΑΝΟ Ϲ
ΠΡΕΙΜΙΤΕΙΒΟ Ϲ
ΖωϹΙΜΟ Ϲ
50 ΑΝΘΙω Ν
ΖωϹΙΜΟ Ϲ
ΦΙΛΗΤΟ Ϲ
ΠΡΟϹΔΕΚΤΟϹ
ΑΓΑΟΗΜΕΡΟ Ϲ
55 ΕΠΙΚΤΕΙΤΟ Ϲ
ϹωΤΗ Ρ

57 ΕΚΛΟΓΟ Ϲ
ΟΥΕΝΟΥϹΤΟ Ϲ
ΤΥΧΙΚΟ Ϲ
60 ΕΥΤΥΧΙΔΗ Ϲ
ΟΥΙΚΤω Ρ
ΝΙΚω Ν
ΙΚΜΕΝΟ Ϲ
ΕΠΙΚΤΗΤΟ Ϲ
65 ΠΡωΤΟΓΕΝΗ Ϲ
ΗΦΑΙϹΤΑ Ϲ
ΑΔΒΑΝΟ Ϲ
ϹΠΟΡΟ Ϲ
ΜΥΡω Ν
70 ΑΤϹΕΡΤω Ρ
ΕΥΤΥΧΙΔΗ Ϲ
ΡΗΝΟ Ϲ
ΜΥΡϹΟ Ϲ
ΟΥΕΝΟΥϹΤΟ Ϲ
75 ΘΑΛΛΟ Ϲ
ΕΥΧΑΡΗ Ϲ
ΓΕΝΕϹΙΟ Ϲ
ΑΧΙΛΛΕΥ Ϲ
ΚΡΑΤΕΡΟ Ϲ
80 ΦΗΛΙ ϛ
ΤΑΝΑΓΡΟ Ϲ
ΦΟΡΤΟΥΝΑΤΟ Ϲ
ΙΚΑΡΟ Ϲ
ΒΟΥΔΙΟ Ν
85 ΦΙΛΗΜω Ν
ΠΙΘΑΝΟ Ϲ
ΔΙΟΝΥϹΙΟ Ϲ
ΕΥΚΑΡΠΟ Ϲ
ΔΕΚΙΒΑΛΟ Ϲ
90 ΜΑϹΚΕΛΛΙω Ν
ΑΡΑΤω Ρ
ΗΛΙΟΔωΡΟ Ϲ
ΕΥΤΥΧΗ Ϲ
ΑΤ[illegible]ΑΛΟ Ϲ
95 ϹΠΟΡΟ Ϲ
ΛΟΥΚΑΝΟ Ϲ
ϹΑΛΕΡΝΟ Ϲ
ΙΟΥΒΙΛΑΤΟ Ρ
ϹΕΚΟΥΝΔΟ Ϲ
100 ΓΑΜΟ Ϲ
ΦΟΡΤΟΥΝΑΤΟ Ϲ

Planche 9: A. Vogliano, "La grande iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum", *American Journal of Archaeology* 37 (1933), pl. 2 (entre les pp. 218-219). Photo V. Siffert.



102

Ϲ
105 Ϲ
Ϲ
Ϲ
Σ
Ο Ϲ
ΝΟ Ϲ
110 Ο Ϲ
Ϲ

158 ΙϹΦΑΝΑ Ϲ
ЄΜΙΤΙΝΟ Ϲ
160 ϹΑΡΔΟΝΥ Σ
ΠΡΟϹΟΔΙΚΟ Ϲ
ЄΥΓΡΑΜΜΟ Ϲ
ΒΑϹϹΟ Ϲ
ΦΙΛΩΤΑ Ϲ
165 ΟΝΗϹΙΦΟΡΟ Ϲ
ЄΥΡЄΤΟ Ϲ
ΑΥΞΑΝΩ Ν
ΑΦЄΛΟΥϹ·ΥΙΟ Ϲ
ЄΛЄΝΟ Ϲ
170 ΖΩϹΙΜΟ Ϲ
ΩΝΑΤΟ Ϲ

15 ΚΡΗΤΙΚ Η
ЄΠΙΚΤΗϹΙ Ϲ
ϹЄΚΟΥΝΔЄΙΝ Α
ϹΠЄΝΔΟΥϹ Α
ЄΛΠΙ Ϲ
20 ΤΡΑΛΛΙ Ϲ
ЄΥΟΔΙ Α
ΑΠΡΥΛΛ Α
ϹΤΡΑΤΗΓΙ Α
ΟΥΑΛЄΡΙΑ·ΑΡΙϹΤЄΙΝΑ
25 ΜΥΓΔΟΝΙ Ϲ
ΝЄΜЄϹΙΛ·Λ Α
ΦΗΛЄΙΚΙΤΑ Ϲ
ΛΥΚ Α
29 ϹЄΜΝ

Ϲ
Α
35 Α
ΩΜΟΥΛ Α
Ϲ ΠΡЄΙΜΙΓЄΝЄΙ Α
Ϲ ΑΥΞΗϹΙ Ϲ
Ϲ ΑΠΡΥΛΛ Α
185 ΝΙΑΝΟ Ϲ 40 ΑΝΤΙΑΝЄΙΡ Α
186 ΛΑ Ϲ ϹΜΥΡΝ Α
ΔΛ Η
ϹΟΥΚЄϹϹ Α
ЄΛЄΥΘЄΡΙ Ν
45 ЄΡΜΙΟΝ Η
ЄΤ Η
47 ΠΡЄΙΜ Α

132 Ν
Ϲ
Ϲ
135 ΥΡΟ Ϲ
ϹΦΟΡΟ Ϲ
ϹΙΛЄΙΔΗ Ϲ
ΛΥΜΠΙΑΔΗ Ϲ
ΑΒΑϹΚΑΝΤΟ Ϲ
140 ΤΡΟΦΙΜΟ Ϲ
ΚΟϹΜΙΩ Ν
ΦΟΡΤΟΥΝΑΤΟ Ϲ
ΡЄϹΤΙΤΟΥΤΟ Ϲ
ЄΠΑΦΡΑ Ϲ
145 ΔΗΜΗΤΡΙΟ Ϲ
ΠΡΑΞΙΔΑΜΑ Ϲ
ΚΑΡΠΟΦΟΡΟ Ϲ
ΟΝΗϹΙΜΟ Ϲ
ЄΡΩ Ϲ
150 ЄΡΩ Ϲ
ΗΔΥΜΟ Ϲ
ЄΥΚΤΗΜΩ Ν
ΜЄΓΙϹΤΙΩ Ν
ЄΡΜΙΠΠΟ Ϲ
155 ΦΟΡΤΟΥΝΑΤΟ Ϲ
ΑΧΙΛΛΑ Ϲ
157 ΑΡΙϹΤΩ Ν

ΑΝΤΡΟΦΥΛΑΚЄϹ
ΠΑΡΟЄΝΙΟ Ϲ
ΠЄΛΟΠΙΛΗ Ϲ

ΒΑΚΧΑΙ
ΤΥΧ Η
ЄΡΩΤΙΟ Ν
ϹЄΟΥЄΡ Α
ΛΥΚ Α
5 ΠΑΥΛ Α
ΝΑΪ Ϲ
ЄΥΤΥΧΙ Α
ΑΝΤΩΝΙΝ Α
ΠΡЄΙΜ Α
10 ЄΥΤΥΧΙ Ϲ
ЄΥΚΑΡΠΙ Α
ΒΛΑϹΤ Η
ΟΝΤΙΚΛ Α
ΝΙΚΑΡ Ω

ϹЄΙΓΗΤΑΙ
ΦΙΛΗΤΟ Ϲ
ΑΓ ΛΛΩΝΙΟ Ϲ
ΚΑΝΩΠΟ Ϲ
ΦΗΛΙΚΙΩ Ν
5 ΛЄΙΒЄΡΑΝΟ Ϲ
ΓΛΥΚЄΡΟ Ϲ
ΠΙЄΡΩ Ν
ΚΑΙΚΙΛΙ Α
ΔΥΝΑΜΙ Ϲ
10 ΦΙΛΗΤ Η
ЄΠΙΚΤΗΤΟ Ϲ
ΔΑΔΟΥΧΙ Ϲ
ΡΟΥΦ Α
ΜΟΥϹΙΚ Η
15 ΦΟΙΒΟ Ϲ
ΒЄΙΘΥΝΙΚΟ Ϲ
ΝΙΚΩ Ν
ΙΛΑΡΙΩ Ν
ΒЄΙΤΑΛΙΩ Ν
20 ΘΑΛΛΟ Ϲ
ΠΟΜΠЄΪΑΝΟ Ϲ
ΑϹΠΑϹΙ Α
ΚΟϹΜΟ Ϲ

Planche 10: A. Vogliano, “La grande iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum”, *American Journal of Archaeology* 37 (1933), pl. 3 (entre les pp. 226-227). Photo V. Siffert.

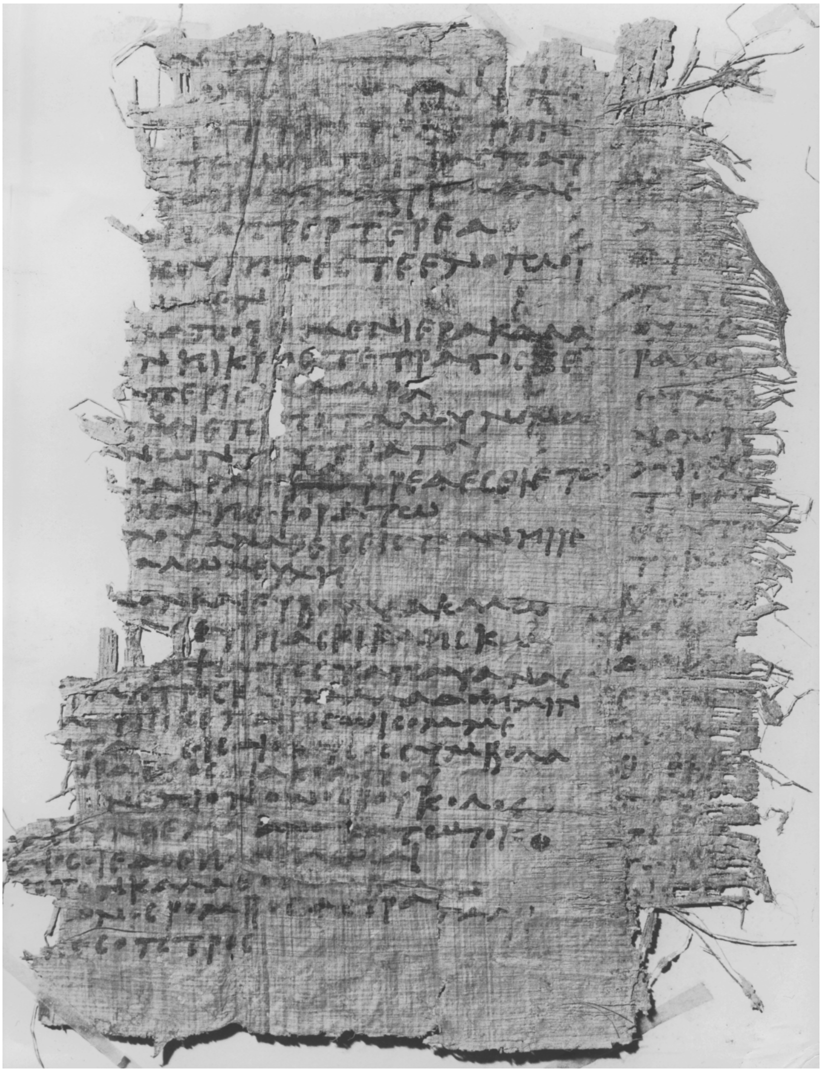


Planche 11: Papyrus. Gurob. 230-200 av. J.-C. Avec l'aimable permission du Board of Trinity College Dublin.

CHAPITRE IV

L'AU-DELÀ ET LE DESTIN DES ÂMES

i *Introduction*

L'idée que les *Hymnes* reçoivent abusivement le nom d'"orphiques" car ils manifestent peu d'intérêt pour une vie après la mort est quasiment un cliché. En principe, un des fondements de l'orphisme consiste en l'assertion que la mort n'est que le début d'une vie meilleure pour un certain nombre d'élus et, de ce fait, qu'il ne faut pas la craindre. Ces croyances en l'au-delà ne sont d'ailleurs pas caractéristiques des seules communautés orphiques, mais aussi des groupes pythagoriciens et dionysiaques. La métempsycose est donc étroitement associée à l'orphisme[1]. Il sera donc également nécessaire de considérer dans quelle mesure les *Hymnes orphiques* relaient ce type de croyances. Une première partie présentera les passages dans les *Hymnes* qui abordent directement ou indirectement ce sujet: premièrement ce qui est dit des dieux qui ont un rapport avec le monde souterrain, puis des âmes, et enfin de l'humanité et du salut des âmes. La deuxième partie sera consacrée aux tablettes d'or qui présentent certaines ressemblances avec les *Hymnes* et qui se concentrent sur la question de l'au-delà. Enfin, il sera brièvement question des tablettes d'Olbia.

ii *Dans les* Hymnes orphiques

A *L'au-delà*

1 *Les dieux liés à l'au-delà*

Plusieurs dieux qui figurent dans les *Hymnes orphiques* ont un lien avec les enfers: Pluton, Perséphone et Dionysos chthonien, Hécate, Mélinoé, les Érinyes et Adonis[2]. Les *Hymnes* disent de ces dieux qu'ils vivent sous la terre. Hermès chthonien, le fils de Dionysos et d'Aphrodite, mène les âmes dans la maison de Perséphone[3]. Les actions humaines sont évaluées par un juge infernal. Ainsi, Pluton est dit:

---

[1] Certains auteurs ont cependant émis des réserves à ce sujet, cf. G. Casadio, in *Orphisme et Orphée*, pp. 119-155; Parker, "Early Orphism", pp. 500 ss.

[2] Pluton (18); Perséphone (29); Dionysos chthonien (53.1); Hécate (1); Mélinoé (71); les Érinyes (69); Adonis (56).

[3] 57.3-4 Hermès chthonien.

μοῦνος ἔφυς ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε βραβευτής. (18.16)

L'épithète Πραξιδίκη qui qualifie Perséphone implique également l'idée d'un jugement infernal (29.5). D'un autre côté, l'hymne aux Euménides annonce la punition qui attend les injustes. L'ambiguïté de l'heure de ce châtiment, pendant la vie ou après la mort, ne saurait être tranchée:

αἳ πάντων καθορᾶτε βίον θνητῶν ἀσεβούντων,
τῶν ἀδίκων τιμωροί, ἐφεστηκυῖαι ἀνάγκηι. (70.4-5)

2 *Le rôle de Dionysos après la mort*

Dans les *Hymnes orphiques*, Dionysos a des rapports avec le monde infernal: il est appelé Eubouleus (30.6; 42.2; 52.4), Dionysos chthonien (53.1), et un hymne affirme qu'il dort auprès de Perséphone:

ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱεροῖσι δόμοισιν ἰαύων
κοιμίζει τριετῆρα χρόνον, Βακχήιον ἁγνόν. (53.3-4 Amphiétès)

Des adjectifs comme λύσιος ou βάκχος ont aussi un rapport avec la délivrance de l'âme, mais le rôle exact que Dionysos est amené à jouer n'est jamais clairement défini. En dehors des *Hymnes,* la promesse d'une vie après la mort est pourtant annoncée en relation avec les mystères de Dionysos[4]. Dans les *Hymnes*, comme nous l'avons vu, la présence de Sémélé parmi les hommes a un lien avec les mystères pratiqués par le groupe[5]. Le mot ἄρρητος se trouve en effet souvent en rapport avec la naissance de Dionysos, son union avec Perséphone et ses mystères[6].

3 *Géographie infernale*

Le royaume de Pluton est la terre:

ὃς τριτάτης μοίρης ἔλαχες χθόνα παμβασίλειαν,
ἕδρανον ἀθανάτων, θνητῶν στήριγμα κραταιόν. (18.6-7)

Son trône se situe dans l'Hadès, près de l'Achéron:

ὃς θρόνον ἐστήριξας ὑπὸ ζοφοειδέα χῶρον
τηλέπορον {τ'}, ἀκάμαντα, λιπόπνοον, ἄκριτον Ἅιδην
κυάνεόν τ' Ἀχέρονθ', ὃς ἔχει ῥιζώματα γαίης. (18.8-10)

La description de l'Achéron "aux racines" de la Terre définit clairement la localisation souterraine du royaume de Pluton. Le domaine de Perséphone est bien entendu décrit dans des termes semblables:

---

[4] Plut., *Mor. Consolatio ad uxorem* 10 (611d).
[5] Cf. chap. ii. Les termes liés aux mystères.
[6] Cf. appendice 5, tableau 9.

> ἣ κατέχεις Ἀίδαο πύλας ὑπὸ κεύθεα γαίης. (29.4)

Les Titans vivent sous terre:

> γαίης ὑπένερθεν
> οἴκοις Ταρταρίοισι μυχῶι χθονὸς ἐνναίοντες. (37.2-3)

de même que certains Démons, selon le prologue:

> Δαίμονά τ' ἠγάθεον καὶ Δαίμονα πήμονα θνητῶν,
> Δαίμονας οὐρανίους καὶ ἠερίους καὶ ἐνύδρους
> καὶ χθονίους καὶ ὑποχθονίους ἠδ' ἐμπυριφοίτους. (pr. 31-33)

Les Titans demeurent dans le Tartare:

> οἴκοις Ταρταρίοισι μυχῶι χθονὸς ἐνναίοντες. (37.3)

Adonis y réside parfois:

> ὃς ποτὲ μὲν ναίεις ὑπὸ Τάρταρον ἠερόεντα. (56.10)

Les Érinyes vivent dans un antre sombre à proximité des eaux du Styx:

> ἄντρωι ἐν ἠερόεντι παρὰ Στυγὸς ἱερὸν ὕδωρ . . . (69.4)

Hermès chthonien habite à proximité du Cocyte:

> Κωκυτοῦ ναίων ἀνυπόστροφον οἶμον ἀνάγκης. (57.1)

Le Cocyte figure également dans l'hymne à Mélinoé: son embouchure est le lieu de naissance de cette divinité:

> ἣν παρὰ Κωκυτοῦ προχοαῖς ἐλοχεύσατο σεμνὴ
> Φερσεφόνη λέκτροις ἱεροῖς Ζηνὸς Κρονίοιο. (71.2-3)

Les portes de l'Hadès, que franchit Perséphone au moment de son enlèvement, se trouvent dans une grotte située à Éleusis:

> τετρώροις ἵπποισιν ὑπ' Ἀτθίδος ἤγαγες ἄντρον
> δήμου Ἐλευσῖνος, τόθι περ πύλαι εἴσ' Ἀίδαο. (18.14-15)

Les *Hymnes orphiques* fournissent ainsi des éléments de géographie infernale: l'Hadès se trouve sous la Terre et les rivières infernales, l'Achéron, le Styx et le Cocyte sont évoquées. Ces descriptions ne présentent pas, somme toute, de grandes différences par rapport aux croyances traditionnelles relatives à la géographie de l'au-delà. D'autre part, l'intérêt pour les dieux infernaux est grand, notamment pour Dionysos, ce qui rend la rareté des références à la vie après la mort fort surprenante.

B *Les âmes*

Si les passages concernant une vie après la mort sont rares, ceux qui se rapportent aux âmes abondent[7]. Les dieux traditionnellement associés aux âmes le sont aussi dans les *Hymnes orphiques*: Hécate, Hermès chthonien et les trois frères, Hypnos, Oneiros, Thanatos. Des références aux âmes se trouvent également dans des hymnes destinés à des divinités moins directement liées aux enfers, comme Athéna et Aphrodite. Le mot ψυχή s'applique à l'âme pendant la vie, le sommeil et la mort. Les termes qui la décrivent dans les *Hymnes* ont des résonances inquiétantes: “une âme terrifiée par la nécessité”, ψυχῆς ἐκπλήκτου ἀνάγκας (39.10 Corybas), “des âmes au destin terrible”, αἰνομόροις ψυχαῖς (57.6 Hermès chthonien). L'hymne aux Courètes souligne que les âmes ont des similitudes avec les vents et les airs: πνοιαὶ ἀέναοι, ψυχοτρόφοι, ἀεροειδεῖς (38.22). Dans l'hymne 57, Hermès chthonien mène les âmes des morts sous terre. Ce dieu possède la capacité d'endormir et d'éveiller les âmes à volonté. La notion d'éveil peut suggérer un espoir d'une vie future meilleure. Les âmes sont étroitement liées au sommeil, aux rêves et, bien sûr, à la mort. Oneiros montre l'avenir aux âmes endormies (86.6); Thanatos brise l'attache qui lie le corps à l'âme (87.3). Hypnos a un rôle spécial:

> καὶ θανάτου μελέτην ἐπάγεις ψυχὰς διασώζων. (85.7 Hypnos)

Au vers précédent, la capacité que possède le sommeil d'alléger nos peines est rappelée. La suite du poème désigne Hypnos comme frère de Thanatos et de Léthé. La mémoire du rite est requise de Mnémosyne (77.9-10). Or, la Mémoire est un élément fondamental des mystères puisqu'elle permet à l'initié de gagner le lieu dans l'au-delà réservé aux élus. L'apaisement du chagrin que procure le sommeil n'a sans doute pas une valeur positive, puisqu'il est assorti d'oubli[8]. D'un autre côté, on pourrait imaginer que si une vie glorieuse attend l'initié après la mort, s'habituer à la mort n'est pas une chose négative. On demande en effet à Hypnos de sauver les initiés.

C *Les hommes et le salut*

1 *Dans les demandes*

Une des premières parties du poème où l'on penserait trouver des vœux pour une vie future heureuse se situe dans les demandes finales. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, une des demandes les plus communes est celle d'une présence favorable. Par exemple, Hipta est priée de montrer un visage radieux:

---

[7] Cf. APPENDICE 7, tableau 1.

[8] 85.5-6 Hypnos.

> ἔρχεο πρὸς τελετὰς ἱερῶι γήθουσα προσώπωι. (49.7 Hipta)

Les demandes contiennent parfois des requêtes spécifiques, mais étonnamment peu sont liées à l'au-delà.

Un certain nombre d'hymnes reflètent une peur des revenants qui se traduit notamment dans les demandes. On demande à la Nuit de "chasser les peurs qui brillent dans la nuit":

> ἔλθοις εὐμενέουσα, φόβους δ' ἀπόπεμπε νυχαυγεῖς. (3.14 Nuit).

Des apparitions ou fantômes semblent être une source de crainte. Pan est une "aide des apparitions, terrible parmi les peurs des mortels":

> φαντασιῶν ἐπαρωγέ, φόβων ἔκπαγλε βροτείων. (11.7)

Ces peurs se traduisent également dans la demande de "chasser l'aiguillon de la panique aux confins de la terre":

> Πανικὸν ἐκπέμπων οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης. (11. 23).

Corybas est défini en termes semblables:

> νυκτερινὸν Κουρῆτα, φόβων ἀποπαύστορα δεινῶν,
> φαντασιῶν ἐπαρωγόν, ἐρημοπλάνον Κορύβαντα. (39.3-4)

Les fantômes peuvent rendre fou:

> ἣ θνητοὺς μαίνει φαντάσμασιν ἠερίοισιν,
> ἀλλοκότοις ἰδέαις μορφῆς τύπον † ἐκπροφαίνουσα (71.6-7 Mélinoé)

Dans ce même hymne, la demande est d'envoyer "l'aiguillon (de la folie) de l'âme aux confins de la terre".

> ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, καταχθονίων βασίλεια,
> ψυχῆς ἐκπέμπειν οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης. (71.10-11 Mélinoé)

Héraclès doit chasser l'égarement en brandissant sa massue:

> ἐξέλασον δὲ κακὰς ἄτας κλάδον ἐν χερὶ πάλλων. (12.15 Héraclès).

La peur de la mort est parfois exprimée:

> πτηνοῖς τ' ἰοβόλοις κῆρας χαλεπὰς ἐπίπεμπε. (12.16 Héraclès)
> καὶ κῆρας πέμπουσ' ἐπὶ τέρματα γαίης. (14.14 Rhéa)
> καὶ παύων νούσους, χαλεπὰς κῆρας θανάτοιο. (67.4 Asclépios)

Des demandes de longue vie sont communes[9]. Il n'est pas toujours aisé de distinguer si les mots se réfèrent vraiment à la mort ou à la dernière période de la vie. Dans deux occurrences, τέλος semble désigner le bon déroulement d'une cérémonie religieuse (35.7 Léto; 57.12 Hermès chthonien). Certaines demandes expriment le vœu d'une bonne vie (8.20 Hélios; 19.23 Zeus Kéraunios; 29.19 Perséphone; 40.9 Déméter éleusinienne; 72.9 Tyché) et d'autres d'une vieillesse prospère (29.19 Perséphone; 87.12 Thanatos)[10]. Les prières relatives à des biens terrestres prédominent nettement.

---

[9] Cf. APPENDICE 7, tableau 2.

Dans les demandes, un des mots qui est utilisé pour désigner la mort est κήρ. Les différents contextes qui accompagnent ce mot sont tous négatifs: "pénibles" (χαλεπάς 12.16 Héraclès), ou "devant être expédiés aux confins de la terre", κῆρας πέμπουσ' ἐπὶ τέρματα γαίης (14.14 Rhéa). Ce qui est entendu par une bonne mort n'est pas clair (11.22 Pan; 13.10 Cronos; 20.6 Zeus Astrapaios; 25.11 Protée; 28.11 Hermès; 33.9 Niké; 57.12 Hermès chthonien; 67.8 Asclépios; 73.9 Démon). Une mort douce implique-t-elle qu'elle intervienne le plus tard possible, ou doit-elle être sans douleur, dans de bonnes conditions matérielles, ou encore une mort accompagnée de promesses d'une autre vie meilleure?

En général, il semble que ce soit plutôt une longue vie accompagnée de présents dans la vie terrestre qui est requise dans les demandes. Ceci n'est pas complètement surprenant dans le contexte des initiations. Isocrate affirme en effet que Déméter accorde deux sortes de présents aux initiés: de bonnes récoltes dans cette vie et de doux espoirs pour la vie éternelle (τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν[11]). Burkert a montré que l'initiation bacchique, pour l'initié, fonde des espoirs qui concernent à la fois la vie terrestre et la vie après la mort. D'autre part, la peur de la mort, outre qu'elle est humaine, est tout à fait compréhensible, car les initiés ne peuvent fonder que des espoirs quant à la vie future mais n'ont aucune certitude[12]. La peur de la mort s'explique donc même pour les croyants. Il semble cependant que l'abandon total d'espoir serait incompatible avec l'image que nous avons de l'orphisme, du moins de l'orphisme à date ancienne.

2 *La mort et le destin des mortels*

La mort n'est pas seulement mentionnée dans les demandes. Elle apparaît aussi dans les développements consacrés à certains dieux liés à la mort, comme Perséphone et Pluton (18.11; 29.15). Comme cela vient d'être relevé, elle est terrible, χαλεπὰς κῆρας θανάτοιο (67.4 Asclépios). Le sort des hommes n'est pas décrit dans des termes plus engageants: ils passent leur vie à peiner, θνητοῖς πολυμόχθοις (29.15)[13].

---

[10] Alderink, "Orphic hymn 13", p. 192.

[11] Isoc., *Paneg.* 28 [Mathieu]; cf. aussi Plut., *Mor. Consolatio ad uxorem* 611d.

[12] Burkert, *Mystery Cults*, *passim* (par ex. pp. 21; 29).

Il est assez surprenant que Thanatos soit le destinataire du dernier hymne et qu'il soit accusé d'être injuste lorsque la mort survient trop tôt:

> ἄδικος δ᾽ ἐνίοισιν ὑπάρχων,
> ἐν ταχυτῆτι βίου παύων νεοήλικας ἀκμάς. (87.6-7)

Le sentiment naturel d'injustice face à la mort d'une personne jeune explique peut-être ces lignes[14].

À l'opposé, d'autres passages des *Hymnes* suggèrent l'idée de la prédestination. Les hommes sont soumis à un destin révélé par les étoiles:

> μοιρίδιοι, πάσης μοίρης σημάντορες ὄντες,
> θνητῶν ἀνθρώπων θείαν διέποντες ἀταρπόν,
> ἑπταφαεῖς ζώνας ἐφορώμενοι, ἠερόπλαγκτοι. (7.6-8 Astres).

Certains dieux, tout spécialement les Moires (59) gouvernent les destins humains. Dans l'hymne à Diké, l'idée de la mort prédestinée est présente, βιοτῆς τὸ πεπρωμένον ἦμαρ (62.11). De manière générale, la promesse d'une meilleure vie après la mort est en général liée à celle d'un dieu décidant du moment de la mort[15].

Les deux idées d'une vie éternelle meilleure et celle de la prédestination se trouvent exprimées dans une inscription qui contient un mode de pensée s'apparentant aux textes orphiques. Hécatée, qui échappa au cycle des douleurs et des peines, est décrit comme μεσόχρονος, un terme qui a des connotations astrologiques et contient l'idée d'un terme de la vie fixé par le destin:

> Οὐ λόγον ἀλλὰ βίον σοφίης ἐτυπώσαο δόξαν,
> Αὐτοδαὴς ἱερῶν γινόμενος κριμάτων,
> Εὕδων, οὖν, Ἑκαταῖε, μεσόχρονος, ἴσθ᾽ ὅτι θᾶσσον
> Κύκλον ἀνιηρῶν ἐξέφυγες καμάτων.[16]

L'idée du βιοτῆς τὸ πεπρωμένον ἦμαρ qui se trouve dans les *Hymnes* est à mettre en parallèle. Nonobstant les espoirs d'une vie éternelle après la mort, la persistance de peurs à l'égard de celle-ci explique peut-être la présence dans notre texte de signes de peur face à la mort et même l'existence d'un hymne à Thanatos.

---

[13] Cf. aussi 37.4; 73.5.

[14] Cf. par ex., R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epithaphs* (Urbana 1962), pp. 184 ss.

[15] Cf. par ex. Pl., *Phd.* 29 b-c.

[16] L'inscription fut trouvée aux environs de Kertsch (Panticapaeum) en Crimée. Il s'agit d'une stèle funéraire non datée. BICKERMAN, "Orphic Blessing", pp. 231-239. Bickerman publie ἵσθ᾽ à la ligne 3. Il s'agit sans aucun doute d'une erreur d'impression.

3 *Anthropogonie et existence d'une faute originelle*

Il convient de considérer si les *Hymnes orphiques* expriment l'idée que l'initiation permet de se dégager d'une faute ancienne souillant encore les descendants du coupable. Les *Hymnes* affirment que les Titans sont nos ancêtres:

> Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα,
> ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων . . . (37.1-2)

Ils sont le principe et l'origine de tous les êtres vivants, marins, ailés et terrestres (37.4-5). Ce ne sont d'ailleurs pas les seuls dieux à qui l'on octroie une ascendance sur les hommes. En effet, l'expression "père / mère des hommes et des dieux" se retrouve[17], mais cette manière de s'exprimer est assez formulaire[18], au contraire de l'énonciation de l'hymne aux Titans. Le terme πρόγονος, qui par ailleurs est plus précis que l'expression qui vient d'être analysée, n'apparaît que dans cet hymne. De plus, la référence à la première personne du pluriel — *à nous* — rend ce passage d'autant plus remarquable. Cette descendance titanique des hommes trouve des parallèles[19]. Les *Hymnes orphiques* ne font pas directement référence au meurtre de Dionysos par les Titans[20]. En revanche, l'enfant Dionysos est une figure centrale de ce texte. En particulier, certains adjectifs, liés étroitement aux mystères pratiqués par le groupe, renvoient aux trois naissances de Dionysos. Le meurtre de Dionysos et le foudroiement des Titans qui en résulta figure donc très probablement en arrière-fond des *Hymnes*[21]. Cependant, le passage d'Olympiodore qui fait naître l'humanité des restes des Titans et de Dionysos est peut-être une invention de cet auteur[22].

L'idée d'une faute à l'égard des Titans se trouve dans le même hymne:

---

[17] 3.1 Nuit; 6.3 Protogonos; 13.1 Cronos; 14.9 Rhéa; 26.1 Terre; 41.2 Mère Antaia; 83.2 Océan. Certaines de ces divinités sont qualifiées de "Titans"; cf. CHAP. iii. Titan.

[18] Cf. par ex., Hom., *Il.* 1.544; Hom., *Od.* 1.28.

[19] *Hymn. Hom. Ap.* 335-336; Dio Chrys., *Or.* 30.10; Opp., *Hal.* 5.1. Cf. Brisson, "Le corps «dionysiaque»", in *Orphée et l'orphisme*, vii, p. 495.

[20] Le meurtre de Dionysos par les Titans et l'utilisation dans les mystères des jouets présentés à l'enfant seront discutés en rapport avec le papyrus de Gurob; cf. CHAP. v. Le *boukolos*.

[21] *OF* 188; 207-211; 214.

[22] Olymp., *In Phd.* 1.3-6, pp. 2-4 [Norvin]; Brisson, "Le corps «dionysiaque»", in *Orphée et l'orphisme*, vii, pp. 498-499; cf. *OF* 220. Linforth, *Orpheus*, pp. 327-331; West, *OP*, p. 164; cf. aussi CHAP. v. Le *boukolos*, inscription (14).

> ὑμᾶς κικλήσκω μῆνιν χαλεπὴν ἀποπέμπειν,
> εἴ τις ἀπὸ χθονίων προγόνων οἴκοις ἐπελάσθη. (37.7-8)

Les χθονίων προγόνων se réfèrent peut-être aux Titans plutôt qu'aux hommes, car χθόνιος ne s'utilise en principe pas pour des humains[23]. La colère serait provoquée par un acte de l'ancêtre chthonien, mais l'acte précis et le contexte plus général ne sont pas clairs. Il se peut que le simple fait d'être issu des meurtriers de Dionysos constitue une faute en soi.

En résumé, les *Hymnes* énoncent l'origine titanique des humains. Il se peut qu'une faute soit liée à l'homme et à son origine titanique. Cette faute et les moyens de s'en purifier sont probablement étroitement liés avec les initiations du groupe et les promesses qui étaient faites quant à l'au-delà. Il n'est cependant pas possible d'affirmer que ces croyances coïncident avec le peu que nous savons au sujet du crime contre Dionysos.

3 *La pureté*

L'idée que les hommes doivent mener une vie conforme à l'ordre divin se trouve exprimée dans les *Hymnes* (par exemple, ζωὴν ὁσίαν 4.9 Ouranos)[24]. Le mot ἅγιος, d'autre part, est souvent utilisé pour décrire le rite d'initiation aux mystères (τελετή) et une fois pour décrire une âme (55.28 Aphrodite). L'idée de pureté (ἁγνός) se trouve couramment dans les *Hymnes* par référence aux dieux, et, parfois, à des lieux et à des mystères, mais jamais pour décrire des hommes[25].

La pureté, qui était une condition préalable des mystères d'Éleusis, devient un des moyens de délivrance dans les croyances pythagoriciennes et orphiques[26]. L'idée d'une souillure originelle qui a besoin d'être lavée est à la base de la "vie orphique". Des signes de l'existence d'un tel mode de vie se trouvent peut-être dans les *Hymnes*. En effet, il se peut que le groupe ait respecté un interdit relatif aux fèves et qu'il ait pratiqué des sacrifices exclusivement végétaux. Ces normes traduisent vraisemblablement une aspiration à la pureté.

Dans l'hymne à Éros, la demande implique certaines exigences relatives à la sexualité:

> ἀλλά, μάκαρ, καθαραῖς γνώμαις μύσταισι συνέρχου,
> φαύλους δ' ἐκτοπίους θ' ὁρμὰς ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε. (58.9-10)[27]

---

[23] C'est R. Parker qui m'a fait part de cette observation.
[24] Sur ὅσιος, RUDHARDT, *Notions*, p. 36.
[25] Sur ἁγνός, RUDHARDT, *Notions*, pp. 43 ss.
[26] PARKER, *Miasma*, pp. 298 ss.
[27] Sur καθαρός, RUDHARDT, *Notions*, pp. 50 ss.

L'abstinence sexuelle d'Hippolyte semble avoir été considérée comme une caractéristique orphique[28]. Il n'y avait probablement pas de prétention à une abstinence totale, mais il se peut que la pureté ait été de rigueur en certaines occasions et que des règles relatives à une certaine maîtrise de soi aient existé[29].

La purification et les mystères comme préparation à l'au-delà sont liés:

> ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν
> βορβόρωι κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος
> ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.[30]

Si le groupe qui utilisa les *Hymnes* observait certaines règles relatives à la pureté, ces dernières devaient avoir un rapport avec une faute originelle devant être expiée pour accéder à une vie bienheureuse après la mort.

4 *Le salut*

Les demandes présentent souvent un vœu de salut. Les verbes qui sont utilisés sont σώιζω et λύω[31]. La signification du verbe σώιζω doit cependant être précisée. Se réfère-t-il à la vie humaine ou à l'au-delà? Le même problème se pose avec certains textes magiques qui, comme nous l'avons vu, présentent de nombreuses analogies avec les *Hymnes*[32]. Le verbe σώιζω est utilisé à une occasion au sein d'un hymne par référence au cours des bateaux (17.9 Poséidon), ce qui prouve que, dans ce cas au moins, aucune implication mystique n'est contenue dans ce mot. La demande à Prothyraia, puisqu'il est question d'accouchements dans cet hymne, se réfère probablement aussi à la vie terrestre (2.13-14). Des promesses relatives à l'au-delà sont également absentes de la demande, adressée à Palaimon, de sauver les initiés sur terre et sur mer (75.5). À l'exception de la demande à Prothyraia, qui, par nature, "sauve toutes les femmes", θηλειῶν σώτειρα μόνη (2.3), toutes les autres demandes qui utilisent le verbe σώιζω le font au nom des initiés[33]. Mais les promesses ne semblent pas se référer spécifiquement à une vie dans l'au-delà.

---

[28] Eur., *Hipp.* 952-955.

[29] Parker, *Miasma*, p. 301.

[30] Pl., *Phd.* 69c [Burnet]. Le mépris de Platon à l'égard des ὀρφεοτελεσταί dans ce passage ne change rien à la valeur du témoignage. Cf. Parker, *Miasma*, p. 282.

[31] Cf. appendice 7, tableau 3.

[32] Cf. R. Kotansky, "Incantations and Prayers for salvation on Inscribed Greek Amulets", in *Magika Hiera*, pp. 120-122.

[33] Demande de Prothyraia 2.14.

Des adjectifs comme σωτήρ, σώτειρα, σωτήριος sont fréquemment utilisés pour qualifier les dieux sans qu'il soit permis d'affirmer quoi que ce soit quant au salut des âmes humaines. Il n'a donc été possible de déceler une allusion claire à l'au-delà ni dans l'usage du verbe σώιζω ni dans les épiclèses cultuelles formées sur ce verbe.

Un autre terme lié au salut est le verbe λύω[34]. Les occurrences de ce verbe semblent impliquer bien plutôt une délivrance d'ordre pratique que spirituelle. D'un autre côté, l'adjectif λύσιος, qui est suffisamment important pour être l'épiclèse d'un Dionysos à qui un hymne entier est consacré et qui est répété deux fois dans le corps de l'hymne (50.2; 50.8 Lysios Lénaios), se réfère, semble-t-il, à la délivrance de l'âme. L'idée que Dionysos est un dieu libérateur — les adjectifs de la famille du verbe λύω traduisent cette fonction — est probablement liée à une notion de faute[35]. Olympiodore explique l'épiclèse de Dionysos Lyseus par référence à un passage attribué à Orphée qui prétend que les hommes sont délivrés de fautes commises par leurs ancêtres:

> ὅτι ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος· διὸ καὶ Λυσεὺς ὁ θεός,
> καὶ ὁ ᾿Ορφεύς φησιν·
>   ἄνθρωποι δὲ τελήεσσας ἑκατόμβας
>   πέμψουσιν πάσηισιν ἐν ὥραις ἀμφιέτηισιν
>   ὄργια τ᾿ ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων
>   μαιόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὕς κ᾿ ἐθέληισθα,
>   λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.[36]

Il n'est cependant pas certain que la faute des ancêtres du passage d'Olympiodore soit la même que celle des *Hymnes orphiques*. Il faut cependant relever la similitude entre les mots ἐν ὥραις ἀμφιέτηισιν dans la citation d'Olympiodore attribuée à Orphée et le Dionysos Amphiétès (53) des *Hymnes orphiques*. La personne initiée aux mystères était donc, selon toute probabilité, "délivrée" par Dionysos[37]. En effet, les allusions à des mystères dans les *Hymnes* impliquent sans doute un intérêt pour l'au-delà, même s'il ne transparaît pas dans les demandes.

Comme le témoignage des *Hymnes orphiques* est loin d'être clair sur la question de l'au-delà, il peut être utile de comparer ces textes avec d'autres documents qui s'occupent directement de l'au-delà: les lamelles d'or. Ces textes n'étaient pas destinés à être lus, puisqu'ils étaient enterrés avec le mort et que l'écriture en est parfois minuscule. Il va sans dire que ces textes contiennent bien plus d'informations sur l'au-delà que les *Hymnes*.

---

[34] Cf. APPENDICE 7, tableau 3.

[35] Λύσειον Ἴακχον 42.4 Misé; λύσιε 50.2; 50.8 Lysios Léniaos; λυσεῦ 52.2 Triétérique (ces adjectifs ne sont utilisés que pour Dionysos).

[36] Olymp., *In Phd.* 2.11, p. 87 [Norvin] (cf. *OF* 232).

[37] Sur la délivrance par Dionysos dans les lamelles d'or, GRAF, "Eschatology", pp. 242-245; BETZ, "Der Erde Kind bin ich", pp. 415-416.

iii Comparaison entre les Hymnes orphiques *et les lamelles d'or*[38]

Les *Hymnes orphiques* et les lamelles d'or ont une fonction très différente: les *Hymnes* louent les dieux et présentent certaines demandes, tandis que les lamelles accompagnent le corps des défunts de manière à servir d'aide-mémoire dans l'au-delà. Les lamelles remontent à des dates aussi anciennes que le Ve ou le IVe s. av. J.-C., mais un texte est nettement plus récent: la lamelle de Cécilia Sécundina qui fut trouvée à Rome et qui date du IIe s. ap. J.-C.[39] Le fait qu'une tablette date approximativement de la même période que les *Hymnes* rend la comparaison de ces textes plus significative qu'il n'y peut paraître de prime abord[40]. En effet, dans le cas de l'orphisme, comme dans celui des lamelles d'or, il existe des documents anciens et des documents tardifs; en revanche, il y a entre les deux périodes peu, voire aucun document.

A *Les enfants de la Terre et du Ciel étoilé*[41]

1 *Les lamelles*

Le défunt prononce la formule suivante:

1 <hu>ὸς Βαρέας καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, (I A 1.10 Hipponion)
2 Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, (I A 2.6 Pétélia)
3 Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ<ερόεντος> (I A 3 Pharsale)

---

[38] Sur les lamelles d'or, cf. notamment, Harrison, *Prolegomena*, pp. 573 ss.; Nilsson, *GGR*, vol. ii, pp. 235 ss.; Zuntz, *Persephone*, pp. 275 ss.; Burkert, *GR*, pp. 293 ss.; Burkert, *Mystery Cults*, pp. 33 ss.; Graf, "Textes orphiques", pp. 87-102; Graf, "Eschatology", pp. 239-258; Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro, passim.*

[39] I B 1, Rome, British Museum, 3154. Pugliese carratelli, *Le lamine d'oro*, pp. 38-39. Pour les citations des lamelles d'or, je me réfère à l'édition de G. Pugliese carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'* (Milan 1993), qui a l'avantage d'être récente, soigneuse et accompagnée d'une bonne bibliographie. Les textes sont rangés en trois catégories:
I Textes qui comportent la formule Γῆς παῖς εἰμι καί . . .
II Textes qui comportent des divinités infernales.
III Texte de caractère incertain (p. 19).
Pour une bibliographie récente, cf. Bernabé, "La poesia órfica", pp. 28-31.

[40] Graf pense que la variété dans les dates et les lieux de provenance prouve que ces textes étaient copiés d'un écrit et appartenaient à un mouvement de pensée religieuse qui perdura. Graf, "Textes orphiques", p. 96.

[41] Burkert, "Zuntz, *Persephone*", p. 327; Betz, "Der Erde Kind bin ich", *passim.*

4 Γᾶς υἱός ἠμι καὶ Ὠρανῶ | ἀστερόεντος. (I C 1.3-4 Éleutherne)
5 Γᾶς υἱός ἠμι καὶ Ὠρανῶ | ἀστερόεντος. (I C 2.3-4 Éleutherne)
6 Γᾶς υἱός ἠμ‹ι› καὶ Ὠρανῶ | ἀστερόεντ[ο]ς. (I C 3.3-4 Éleutherne)
7 Γᾶς ‹ἠ›μι γ‹ενε›τὴρ (?) καὶ | Ὠρανῶ ἀστερόεντος. (I C 4.4-5 Mylopotamos)
8 Γᾶς υἱός ἠμι κα‹ὶ Ὠ›ρανῶ | ἀστερόεντος. (I C 5.3-4 Éleutherne)
9 Γᾶς υἱός ‹ἠ›μι καὶ Ὠρανῶ ἀστερό|εντος. (I C 6.4-5 Éleutherne)
10 Γᾶς υἱός εἰμι | καὶ Ὠρανοῦ ἀστερόεντος. (I C 7.4-5 Thessalie?)

Cette phrase est précédée d'éléments de géographie infernale: un cyprès ou un peuplier blanc, une source qu'il s'agit d'éviter, la source de Léthé et le lac de Mémoire. Après la déclaration sur le Ciel et la Terre, le défunt affirme dans un cas qu'il s'appelle Astérios[42] et dans un autre qu'il est de race céleste[43]. L'expression αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον[44] semble impliquer que malgré son origine terrestre, le défunt est céleste. Ceci est confirmé par l'affirmation: θεὸς δ' ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο[45]. La Terre est appelée Βαρεῖα, qui implique une idée de lourdeur qui contraste avec le Ciel. Ensuite, l'âme dit qu'elle a soif et qu'elle désire boire l'eau du lac de Mémoire. Il s'agit, dans un premier temps, de comprendre pourquoi l'âme affirme être l'enfant de la Terre et du Ciel.

2 *Dans les* Hymnes

Les mêmes parents sont attribués à Cronos dans les *Hymnes orphiques*:

> 13 Κρόνου, θυμίαμα στύρακα.
> Ἀιθαλής, μακάρων τε θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
> ποικιλόβουλ', ἀμίαντε, μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν,
> ὃς δαπανᾶις μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτός,
> δεσμοὺς ἀρρήκτους ὃς ἔχεις κατ' ἀπείρονα κόσμον,
> αἰῶνος Κρόνε παγγενέτωρ, Κρόνε ποικιλόμυθε,
> Γαίης τε βλάστημα καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
> γέννα, φυή, μείωσι, Ῥέας πόσι, σεμνὲ Προμηθεῦ,
> ὃς ναίεις κατὰ πάντα μέρη κόσμοιο, γενάρχα,
> ἀγκυλομῆτα, φέριστε· κλύων ἱκετηρίδα φωνὴν
> πέμποις εὔολβον βιότου τέλος αἰὲν ἄμεμπτον.

Le lien entre Ouranos et Cronos est renforcé par le curieux Κρονότεκνε qui qualifie Ouranos (4.8). Cronos est appelé le père des dieux et des hommes (13.1), et il est défini comme Titan (13.2). Le fait qu'il soit un Titan et l'insistance sur le rôle de Cronos dans l'origine de toutes choses rappellent l'origine titanique de l'humanité. Cronos est aussi appelé "auguste Prométhée", dénomination qui semble aussi indiquer un rapport avec la race humaine. La demande de cet hymne consiste en "une fin de vie sans reproche et prospère" (13.10). D'autre part, ce texte insiste sur l'éternité et le temps, Ἀιθαλής (13.1), αἰῶνος Κρόνε παγγενέτωρ (13.5), αἰὲν (13.10). Ceci pourrait impliquer une équivalence entre Κρόνος et Χρόνος[46], mais aussi se référer à l'éternité de la vie dans l'au-delà. Faut-il songer à la fonction de Cronos dans les Îles des Bienheureux?

---

[42] I A 3.9, Pharsale.
[43] I A 2.7, Pételia.
[44] I A 2.7, Pételia.
[45] II B 1.9, Thurioi.

Les Titans, qui sont les ancêtres des hommes, sont aussi "les enfants glorieux de la Terre et du Ciel":

> Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα,
> ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων. . . (37.1-2)

Dans les lamelles d'or, l'expression "enfant de la Terre et du Ciel" indique que le myste va passer de l'état d'homme à celui de héros ou de dieu. L'initié va naître à nouveau[47]. Les *Hymnes orphiques* ont en commun l'emploi de cette expression, qui implique un statut intermédiaire. De plus, les Titans sont les ancêtres des hommes.

3 *Dans d'autres textes*

Burkert, dans son compte rendu du livre de Zuntz, intitulé *Persephone*[48], a réuni les références concernant un Astérios, fils d'Anax, petit-fils de la Terre et du Ciel[49]. Le lien de parenté de cet Astérios avec le Ciel et la Terre fait de cette mention un parallèle fort intéressant. Cependant, le nom d'Astérios n'apparaît qu'une fois, tandis que la formule "de la Terre et du Ciel étoilé", Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, demeure inchangée dans toutes les versions. Une recherche sur cette expression peut donc s'avérer féconde.

"Le Ciel étoilé" se trouve souvent chez Homère, ainsi que l'expression "entre la Terre et le Ciel étoilé". Dans les lamelles, l'expression "enfant de la Terre et du Ciel étoilé" a certainement des résonances homériques, même si elle ne se trouve pas telle quelle dans l'*Iliade* ou l'*Odyssée.* Dans les *Hymnes homériques*, l'expression se trouve dans l'hymne à Hélios (31.3), dans lequel la muse Calliope apparaît. Hélios est le fils d'Euryphaessa et du Titan Hyperion:

> τὸν Εὐρυφάεσσα βοῶπις
> γείνατο Γαίης παιδὶ καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.[50]

---

[46] Cf par ex. *OF* 56; CHAP. iii. Mère / père du temps.
[47] BETZ, "Der Erde Kind bin ich", pp. 404-419.
[48] BURKERT, "Zuntz, *Persephone*", pp. 321-328.
[49] Paus. 1.35.6; 7.2.5; Steph. Byz. *s.v.* "Μίλητος".
[50] *Hymn. Hom* 31.2-3 [Allen].

Dans la *Théogonie* d'Hésiode, la connaissance de ce que Cronos et Zeus seront, du moins potentiellement, menacés par un héritier est révélée par la Terre et le Ciel étoilé[51]. Des enfants de la Terre et du Ciel se trouvent aussi au début du discours de Zeus lors de la guerre contre les Titans, descendants de Cronos:

> Κέκλυτέ μευ, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα.[52]

L'expression "enfant de la Terre et du Ciel étoilé" se trouve aussi dans l'hymne à Zeus qui est cité notamment dans le traité *de Mundo* qui était attribué à Aristote:

> Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.[53]

Cet hymne comporte des ressemblances remarquables avec les *Hymnes orphiques* du point de vue du style, du choix des mots, comme par exemple la description de Zeus à la fois masculin et féminin. La ressemblance est particulièrement frappante dans les deux vers suivants:

> σῶμα δέ οἱ περιφεγγές, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον (hymne à Zeus)[54]
>
> ἀθάνατος, πολύπειρος, ἀπείριτος, ἀστυφέλικτος. (12.13 Héraclès)

Un autre passage cité par Athénagoras sur les Titans mérite aussi d'être rapporté:

> διὸ καὶ ὀργισθεῖσα ἡ Γῆ τοὺς Τιτᾶνας ἐγέννησεν·
> Κούρους δ' Οὐρανίωνας ἐγείνατο πότνια Γαῖα,
> οὓς δὴ καὶ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέουσιν,
> οὕνεκα τισάσθην μέγαν Οὐρανὸν ἀστερόεντα.[55]

En résumé, l'expression "descendant de la Terre et du Ciel étoilé" semble apparaître dans des contextes étroitement liés à Cronos et aux Titans. Cette expression est aussi utilisée dans des textes rapportés à Orphée.

B *Le rôle de la Mémoire*[56]

Mnémosyne joue un rôle central dans les lamelles d'or: boire l'eau de la Mémoire constitue un des préliminaires de la vie dans l'au-delà. Dans les *Hymnes orphiques*, Léthé est sœur de Thanatos et d'Hypnos

---

[51] Hes., *Theog.* 463; 891.

[52] Hes., *Theog.* 645, cf. Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα, 37.1 Titans.

[53] [Arist.], *De Mundo* 401a (cf. *OF* 21 et 168).

[54] *OF* 168.22

[55] Athenagoras, *Leg.* 18.6 [Schoedel] (cf. *OF* 57).

[56] Janko, "Forgetfulness", pp. 89-100; Rudhardt, "Mnémosyne", pp. 58 ss.; Pugliese Carratelli, *Cadmo e Orfeo,* pp. 379 ss.

(85.8). Léthé est connotée négativement, tandis que Mnémosyne amène de la cohésion à l'âme:

> ἐκτὸς ἐοῦσα κακῆς λήθης βλαψίφρονος αἰεί,
> πάντα νόον συνέχουσα βροτῶν ψυχαῖσι σύνοικον. (77.3-4)

Cette étroite association de la mémoire et de la pensée est caractéristique de la conception grecque de l'esprit. Mnémosyne est également fondamentale lors de la consultation de l'oracle de Trophonios[57]. Dans les *Hymnes,* on demande à Mnémosyne de réveiller la mémoire de l'initié et de renvoyer l'oubli:

> ἀλλά, μάκαιρα θεά, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε
> εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶν‹δ'› ἀπόπεμπε. (77.9-10)

D'autres demandes requièrent la mémoire:

> ἀλλά, μάκαρ, πάντιμε, φερόλβιε, πᾶσι ποθεινέ,
> εὐμενὲς ἦτορ ἔχων μνήμην σέο πέμπε, φέριστε. (64.12-13 Nomos)

> κλῦθί μου εὐχομένου, βιότου τέλος ἐσθλὸν ὀπάζων
> ἐργασίαισι, λόγου χάρισιν καὶ μνημοσύνῃσιν. (28.11-12 Hermès)

Les lamelles d'or projettent une nouvelle lumière sur les *Hymnes.* La mémoire est importante pour le défunt lorsque son âme atteint l'au-delà. De plus, les lamelles d'or sont en soi un objet qui a pour but de préserver la mémoire.

Pugliese Carratelli suggère de diviser les lamelles en deux catégories: celles qui parlent de Mnémosyne et qui ne se réfèrent ni aux dieux ni à un sort divin des mystes, et celles qui évoquent la transformation des mystes en dieux[58]. En ce qui me concerne, je ne suis cependant pas absolument certaine du bien-fondé de ces catégories. En effet, un problème surgit dans le cas de la tablette de Cécilia Sécundina, dans laquelle le don de Mémoire est décrit sans que cela ne l'empêche, à ce qu'il semble, de devenir divine. On peut observer que, dans ce cas, l'eau de Mémoire, à la différence de ce qu'on lit dans les autres lamelles, n'est pas bue. Il semble qu'il y ait deux destins, l'un divin, l'autre héroïque. Quant aux *Hymnes orphiques,* ils n'offrent apparemment pas de promesse, mais seulement un espoir.

C *Autres similitudes*

Les *Hymnes* et les lamelles offrent d'autres similitudes encore. Certaines ont déjà été discutées, comme la nécessité préalable d'être pur, c'est-à-dire lavé de toute faute. D'autre part, le rôle d'Eubouleus a également été l'objet d'un examen[59]. Ces textes sont aussi liés par le rôle qu'ils accordent à Dionysos dans l'au-delà. Perséphone jugeant dans l'Hadès se trouve aussi décrite dans les *Hymnes*[60]. L'expression ὑπὸ κόλπον, quelle qu'en soit la signification, qui est utilisée dans les lamelles en rapport avec Perséphone, a peut-être un lien avec l'adjectif †ὑποκόλπιε, qui désigne (Dionysos) Triétérique (52.11)[61]. Le parallèle entre l'expression "chevreau, je suis tombé dans le lait" et la libation de lait a déjà été fait[62]. Il est en effet intéressant de noter que (Dionysos) Amphiétès reçoit une libation de lait (53). Le don d'une libation de lait au dieu du vin est significatif. Dans les tablettes, on trouve parfois une allusion à du vin peu après l'exclamation au sujet du saut dans le lait. Dans la tablette de Pélinna, l'âme annonce à Perséphone que Bacchos l'a délivrée. Dans les *Hymnes*, un Dionysos chthonien passe du temps chez Perséphone[63]. Les *Hymnes* et les lamelles semblent donc suggérer un arrière-plan mythologique similaire.

---

[57] Paus. 9.39.8.

[58] Pugliese Carratelli, *Cadmo e Orfeo,* pp. 379 ss.

iv *Comparaison entre les* Hymnes orphiques *et les tablettes d'Olbia*[64]

Les tablettes en os d'Olbia comportent des éléments qui peuvent éclairer les *Hymnes orphiques*. Sur une tablette figurent les mots Dionysos (Διο) et orphique (ὀρφικ-)[65]. Le rapprochement de ces deux termes est remarquable, mais ne va pas sans difficultés d'interprétation. Il est possible de développer Διο en Διόνυσος ou en Διονύσωι. D'autre part, les éditeurs du texte lisent la fin du mot "orphique" de manières diverses: West lit un oméga qu'il interprète comme

---

[59] Cf. chap. iv. Eubouleus / Euboulos.

[60] L'ordre des hymnes 28 (Hermès), 29 (Perséphone) et 30 (Dionysos) semble suivre le même parcours que l'âme. Calame, "Invocations orphiques", pp. 28-29.

[61] Cf. *OF* 31.2 et 52.3.

[62] Sur l'interprétation de cette phrase, cf. Zuntz, *Persephone*, pp. 323 ss.; Burkert, "Zuntz, *Persephone*", p. 327; Burkert, "Laminette auree", p. 99; Kerényi, *Dionysos*, pp. 252 ss.; Graf, "Textes orphiques", pp. 93 ss.; Graf, "Eschatology", p. 245.

[63] Sur le rôle de Dionysos et de Perséphone, Graf, "Eschatology", pp. 242-244.

[64] Sur les tablettes d'Olbia, cf. A.S. Rusjaeva, "Orfizm i kul't Dionisa v Ol'vii", *VDI* (1978), 1, pp. 87-104; F. Tinnefeld, "Referat über zwei russische Aufsätze", *ZPE* 38 (1980), pp. 67-71; West, "Olbia", pp. 17-29; J.G. Vinogradov, *Bull. Epigr.* 103 (1990), n° 535-555, pp. 541-548; J.G. Vinogradov, "Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia", in *Orphisme et Orphée*, pp. 77-86; L. Zhmud', "Orphism and the Graffiti from Olbia", *Hermes* 120 (1992), pp. 159-168; J.G. Vinogradov et S.D. Kryzickij, *Olbia. Eine altgriechische Stadt im nordwestlichen Schwarzmeerraum* (Suppl. Mnémosyne 149) (Leyde New York Cologne 1995); L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* (Genève 1996), n° 93 ss.

[65] Le nom de Dionysos se trouve sur d'autres tablettes et peut-être que les lettres IAX peuvent s'interpréter comme Iacchos. West, *OP*, p. 17.

Διονύσωι ὀρφικῶι ou ὀρφικῶν qu'il comprend comme "(a dedication) to D. (of a thing obtained) from the Orphic ceremonies"[66]. Rusjaeva lisait ὀρφικοί, ce qui impliquerait que les dévots de Dionysos s'appelaient "orphiques". Zhmud' choisit également cette lecture. Quelle que soit la leçon retenue, il est légitime d'appeler "orphiques" les propriétaires de ces tablettes[67]. Par rapport aux *Hymnes orphiques*, cette tablette est fondamentale, car elle contient le mot "orphique" et le lie à Dionysos.

La même tablette contient par ailleurs les mots: βίος – θάνατος – βίος. Dans un contexte orphique, où la présence dionysiaque se fait fortement sentir, ces trois mots peuvent sembler surprenants dans la mesure où ils suggèrent une vie heureuse dans l'au-delà, une renaissance après la mort plutôt qu'un cycle de réincarnations. De manière similaire, je ne trouve aucun signe de métempsycose dans les *Hymnes orphiques*[68].

Les *Hymnes orphiques* sont compatibles avec des espoirs quant à la vie future, dans laquelle l'âme est peut-être aidée par Dionysos et Perséphone, juge de sa destinée. Il est donc possible que les âmes des initiés jouissent dans l'au-delà d'un sort meilleur que les autres, mais comme cela a déjà été relevé, les *Hymnes* gardent un relatif silence à ce sujet. Il faut cependant remarquer qu'il semble possible, du moins à l'époque des *Hymnes,* de se réclamer d'Orphée sans pour autant se référer à la métempsycose. La question de l'incompatibilité de l'orphisme, à date ancienne, avec une absence de référence à la réincarnation n'entre pas dans le champ de cette recherche. Cependant, le groupe orphique d'Olbia, à une date bien antérieure, partageait, semble-t-il, la même croyance. Les espoirs relatifs à l'au-delà ne sont pas incompatibles avec une grande crainte de la mort. La discussion reste cependant ouverte sur les raisons qui expliquent pourquoi les *Hymnes* nomment de nombreuses divinités infernales et cependant ne font aucune allusion directe à la destinée des âmes.

---

[66] West, "Olbia", pp. 22.

[67] West, "Olbia", pp. 22.

[68] Commentant la phrase νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, des tablettes de Pélinna (II B 3 et II B 4 Pugliese carratelli, *Le lamine d'oro,* pp. 62-63), Graf remarque que la métempsycose ne peut être exclue, mais n'est pas nécessairement impliquée. Graf, "Eschatology", p. 242. Des doutes sur l'existence d'une théorie de la métempsychose dans un cadre orphique ont été formulés par H. Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato* (Princeton 1948). Pour une discussion récente de la question, G. Casadio, "La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora", in *Orphisme et Orphée,* pp. 119-155.

V *Raisons expliquant le peu de références à l'au-delà*

La contradiction entre l'intérêt clair des *Hymnes orphiques* pour les dieux liés aux enfers et le flou qui entoure la vie des âmes dans l'au-delà pourrait s'expliquer par l'existence d'un obstacle qui empêchait de traiter de ces questions. Les raisons peuvent être religieuses ou liées au genre des hymnes. Les cultes à mystères sont en effet étroitement liés aux mots ἀπόρρητος, "interdit", et ἄρρητος, "ineffable, qui ne doit être révélé". Ces mots apparaissent dans les *Hymnes* en rapport avec les mystères[69]. Le contenu de ces cultes secrets est difficile à connaître pour nous, car, en général, le secret fut bien préservé. Les auteurs chrétiens en révélèrent parfois le contenu, mais pour en dénoncer l'immoralité ou les visées trompeuses. Le lien entre les mystères et la vie dans l'au-delà n'est pas toujours clair. À Éleusis, le rapport entre la peur qui est éprouvée et l'espoir d'une vie meilleure dans l'autre monde existe[70]. Les mystères de Dionysos impliquent un espoir quant à la vie future[71]. Le contenu des mystères, tel qu'il est révélé par Clément d'Alexandrie, consiste en des actes ou des paroles qui n'apparaissent pas très éclairantes pour le lecteur, mais qui devaient jouer un rôle de "symbole" pour les membres du groupe et en assurer la cohésion. De ce fait, la révélation du secret ne pouvait nuire au culte[72].

Avant de s'occuper de l'existence d'un secret dans les *Hymnes orphiques*, la question de l'utilisateur de ces textes doit être soulevée. Il y a en effet une grande différence entre les lamelles d'or qui étaient enterrées avec le défunt et un corpus de textes qui aurait pu circuler hors de la communauté. Les lamelles sont en général de petite taille. Parfois repliées, elles étaient enterrées avec le corps, tout comme les défixions qui n'étaient pas faites pour être lues ou récitées. Une collection d'hymnes remplit une fonction diamétralement opposée. Il semble que les *Hymnes orphiques* aient été mis par écrit pour un groupe spécifique de l'Asie Mineure. La mise par écrit peut avoir pour but de codifier certaines pratiques, de définir des choix religieux pour la postérité, mais aussi d'offrir une certaine place à un groupe au sein de la cité. Il est même possible que ces textes assurent une certaine publicité au groupe, ce qui serait contrebalancé par l'existence de secrets qui assurent la cohésion au sein de la communauté[73]. La seule lecture des *Hymnes* ne constitue pas l'initiation, comme je l'ai déjà observé.

---

[69] APPENDICE 5, tableau 9.
[70] BURKERT, *GR*, pp. 276 ss.
[71] Plut., *Mor. Consolatio ad uxorem* 10 (611d).
[72] BURKERT, *Mystery Cults*, p. 9.
[73] Sur les caractéristiques des groupes, BRASHEAR, "Vereine", pp. 27 ss.

Ἀπόρρητος n'est pas utilisé dans les *Hymnes,* mais ἄρρητος l'est à plusieurs reprises[74]. C'est l'indice qu'il y avait un secret, même si cette question ne peut être réduite à l'étude de ce mot. Ἄρρητος est utilisé pour décrire les unions secrètes de Zeus avec Déméter et Perséphone (29.7; 30.7), ou un acte secret souvent lié à Dionysos (σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον, . . . , παμφαὲς ἔρνος, 6.4-5; σπέρμα πολύμνηστον 42.2; κρύφιον Διὸς ἔρνος 52.5). Le mot κρύφιος apparaît souvent à proximité (6.5; 30.3; 52.5). La description de Triétérique comme ὄργιον ἄρρητον (52.5 Triétérique) implique non seulement un secret, mais aussi des rites et des mystères liés à Dionysos. Un lien est établi entre Protogonos et Misé, tous deux appelés σπέρμα πολύμνηστον (6.4; 42.2). Eubouleus apparaît souvent à proximité du mot ἄρρητος (29.8; 30.6; 42.2; 52.4). Ἄρρητος est utilisé pour définir plusieurs dieux qui sont ainsi liés. Dans les *Hymnes orphiques*, le contenu de ce qui ne doit pas être révélé est l'union de Zeus et de Perséphone et la naissance de Dionysos qui en fut le résultat. Cette union est liée avec le monde infernal dans lequel Dionysos joue un rôle. L'emploi du mot ἄρρητος montre que la communauté des *Hymnes* possédait sans doute des enseignements qui étaient tenus secrets. L'étude de mots comme μυστήριον et ὄργιον conduit en effet à la même conclusion. Le contenu des ces enseignements est cependant difficile à établir. Il se peut que les *Hymnes orphiques* aient considéré les promesses de l'au-delà comme un contenu secret qui ne pouvait être révélé qu'aux seuls initiés.

Une autre explication du peu de références à l'au-delà notamment dans les demandes finales trouve peut-être son explication dans le genre du texte[75]. Les *Hymnes* de Proclus offrent un bon point de comparaison. Ils demandent une bonne santé (Procl., *Hymn.* 1.42), la richesse (Procl., *Hymn.* 1.45; 7.48) et la gloire (Procl., *Hymn.* 7.48), d'une manière qui ressemble à celle des *Hymnes orphiques.* Une demande relative au désir se trouve chez Proclus (Procl., *Hymn.* 2.21; 3.10-11) et dans les *Hymnes orphiques* (58.9-10 Éros). Une demande de vent favorable se trouve également dans ces deux textes (Procl., *Hymn.* 7.47; *OH* 22.9-10 Thalassa)[76]. Proclus présente parfois une demande au nom d'une âme, requérant pour elle de voir la lumière pure ou le bien suprême (Procl., *Hymn* 1.40; 3.15; 5.14; 7.33). Les demandes semblent se rattacher à la vie présente plutôt qu'à l'au-delà. Les similarités dans les demandes des hymnes de Proclus et des *Hymnes orphiques,* qui divergent à d'autres égards, signifient peut-être que les demandes se conforment à un certain genre. Dans les deux cas, on demande en quelque sorte "de bonnes choses", d'une manière qui n'est pas très spécifique. L'explication du peu de références à l'au-delà s'explique donc probablement par le genre et la fonction de ces textes.

---

[74] Cf. APPENDICE 5, tableau 9.

[75] Cette explication m'a été suggérée par P.J. Parsons.

[76] L'hymne de Proclus semble devenir plus abstrait lorsqu'il se réfère au vent.

vi *Conclusion*

Les descriptions et les croyances relatives à l'au-delà ne révèlent pas une pensée très originale et s'insèrent dans une vision traditionnelle de la religion grecque. Il en va de même pour le contenu de nombreuses demandes. Ceci n'est guère surprenant puisque l'orphisme se fonde sur des croyances traditionnelles tout en divergeant sur des point fondamentaux, comme je l'ai relevé dans le chapitre précédent. Un intérêt pour l'au-delà est reflété dans ces textes, mais le destin des âmes reste mystérieux.

Les *Hymnes orphiques* présentent de grandes similitudes avec les autres témoignages attribués à Orphée. Ils se réfèrent à des mystères liés à la naissance de Dionysos et à sa présence dans les enfers auprès de Perséphone. Les hommes sont présentés comme les descendants des Titans, et une faute a été commise à leur égard. D'un autre côté, des règles relatives à la pureté semblent avoir été observées par les membres du groupe utilisant les *Hymnes orphiques.* Mnémosyne est la destinataire d'un hymne, la mémoire a un statut spécial par rapport aux initiations du groupe, et l'oubli, qui est lié à la mort et au sommeil, est décrié. Ces éléments convergent avec le contenu des lamelles d'or.

L'absence de référence à la vie des initiés dans l'au-delà s'explique peut-être par le genre de l'hymne et le contenu des demandes qui s'y rapportent. Pour compléter notre image du groupe des *Hymnes orphiques* de manière hypothétique, nous devons avoir recours aux autres témoignages littéraires et épigraphiques. D'un autre côté, nous sommes contraints d'accepter l'absence de référence à la métempsycose comme un élément des *Hymnes orphiques.* Il s'agit donc de décider si cette donnée est conciliable avec l'orphisme. Comme le texte désigne Orphée comme auteur et comme le contenu cosmologique et théologique coïncide avec les autres témoignages, cette question ne peut recevoir qu'une réponse positive. L'absence de la réincarnation trouve d'ailleurs des parallèles, puisque toutes les lamelles d'or ne s'y réfèrent pas. Les tablettes d'Olbia présentent, semble-t-il, l'exemple parallèle d'une communauté qui se nommait orphique, mais ne croyait pas à la métempsycose, mais seulement à la renaissance de l'âme dans un autre monde pour certains élus. Au moment de la composition des *Hymnes orphiques*, il devait donc être possible de se rattacher à Orphée sans pour autant croire à la métempsycose.

CHAPITRE V

LE GROUPE DES *HYMNES ORPHIQUES*

i *Remarques préliminaires*

À la fin du XIX^{e} s. et au début du XX^{e} s., des érudits se sont penchés sur la question des "associations" dans le monde antique[1]. Même si leurs recherches relèvent les différences entre les associations anciennes et modernes, elles sont modelées sur une analyse légale des associations contemporaines: un groupe de personnes qui mettent en commun leurs efforts, et parfois leur argent, pour un but idéal. De telles associations ont une identité de groupe, une personnalité morale qui va au-delà de l'ensemble des membres qui les composent. L'idée de personnalité morale, cependant, est totalement étrangère aux groupes anciens. En grec, on cherchera en vain un mot qui traduirait les termes modernes de "communauté", d'"association" ou de "secte". De nombreux termes sont pourtant employés pour désigner des groupes: κοινωνία pour un groupe de partenaires, par exemple commerciaux, οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται pour des artistes, ὀργεών pour des membres d'une association religieuse, θίασος pour une association bacchique, τὸ κοινόν pour une guilde ou une association religieuse et d'autres encore[2]. Ces différents mots ont des sens distincts, mais ne possèdent pas d'équivalents dans les langues modernes autres que "communauté", "association", "secte" ou "société". Dans mon travail, j'ai pourtant dû utiliser ces mots. Il s'agit maintenant d'essayer d'en évaluer la portée et de les définir dans le cadre des *Hymnes orphiques*. Il est évident que la question du caractère idéal d'un groupe n'a de sens que dans un contexte moderne. L'absence de terme définissant l'association devrait nous conduire à comparer, dans la mesure du possible, ce qui est comparable, par exemple un thiase avec un thiase, à moins que des raisons ne justifient une comparaison avec un autre type de groupe.

---

[1] P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiases, Éranes, Orgéons* (Paris 1873), *passim*; Ziebarth, *Vereinswesen, passim*; Kern, "βουκόλοι", 1013-1017; Ziebarth, "Vereinsinschriften", pp. 501-519; Poland, *Geschichte des Vereinswesens, passim*; B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* (Leipzig Berlin 1914), *passim*; F. Poland, *RE* 2.3A.2 *s.v.* "σπεῖρα" 2) (1929), 1586-1592; F. Poland, *RE* 2.4A.2 *s.v.* "σύνοδος" (1932), 1415-1434; F. Poland, *RE* 2.5A.2 *s.v.* "Technitai" (1934), 2473-2558; E. Ziebarth, *RE* 18.1 *s.v.* "ὀργεῶνες" (1939), 1024-1025; E. Ziebarth, *RE* suppl. 7 *s.v.* "Stiftungen" (1940), 1236-1240; Festugière, *Études de religion*, pp. 15-32; M.-L. Freyburger-Galland, G. Freyburger et J.C. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne* (Paris 1986). Pour une étude plus récente qui compare les textes de grec, latin et démotique, Brashear, "Vereine", pp. 5-49. Sur les associations religieuses privées de l'Attique, R. Parker, *Athenian Religion. A History* (Oxford 1996), pp. 332-342.

[2] Pour un exemple de guilde de vendeurs de parfums, *Pap. Oxy.* 3731.

La nature non centralisée de la religion grecque confère nécessairement un caractère disparate à ce chapitre: il est souvent possible de citer des témoignages présentant des points de convergence avec les *Hymnes*. Ce qui est vrai pour un groupe ne l'est pas forcément pour l'autre. Il n'est donc possible d'aboutir à une vision unitaire du groupe qu'en se fondant sur des hypothèses.

Les inscriptions constituent la source principale pour la connaissance des groupes religieux. Elles énumèrent parfois des listes de membres possédant un certain titre ou les règles du groupe, assorties de pénalités pour le cas où un membre ne s'y plie pas. Les inscriptions ne fournissent cependant qu'une image partielle. Les *Hymnes orphiques* sont un témoignage essentiel dans ce domaine, car ils mettent en relation les noms des officiels du culte avec les croyances du groupe. Cet élément fait la plupart du temps défaut dans les sources épigraphiques. Ils sont aussi un témoignage fondamental pour la compréhension des rapports entre l'orphisme et le dionysisme aux premiers siècles de notre ère[3]. Il s'agit d'un matériel qui n'est souvent pas pris en considération dans les études sur les communautés religieuses et même dans les recherches sur l'orphisme tardif[4].

Les éléments d'organisation du groupe utilisant les *Hymnes*, les officiels du culte, tout spécialement le *boukolos* ou "bouvier", constitueront le cœur de ce chapitre. Les informations contenues dans les *Hymnes* seront complétées par des parallèles souvent épigraphiques, de manière à composer une image aussi complète que possible.

ii *Le groupe*

Il se peut que le groupe se soit appelé un thiase. En effet, c'est le seul terme général auquel les *Hymnes* recourent:

> 54 Σιληνοῦ Σατύρου Βακχῶν, θυμίαμα μάνναν.
> Κλῦθί μου, ὦ πολύσεμνε τροφεῦ, Βάκχοιο τιθηνέ,
> Σιληνῶν ὄχ᾽ ἄριστε, τετιμένε πᾶσι θεοῖσι

---

[3] ". . . la question des rapports entre orphisme et dionysisme demeure, aujourd'hui encore, ouverte...", O. Cazanove, "De quelques théories modernes sur l'association dionysiaque", in *Association dionysiaque*, pp. 10-11.

[4] Brisson, "Orphisme à l'époque impériale", in *Orphée et l'orphisme*, iv, pp. 2869-2931, dans un article par ailleurs fort utile, omet délibérément les *Hymnes orphiques*.

> καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐπὶ τριετηρίσιν ὥραις,
> ἁγνοτελής, γεραρός, θιάσου νομίου τελετάρχα,
> εὐαστής, φιλάγρυπνε σὺν εὐζώνοισι τιθήναις,
> Ναΐσι καὶ Βάκχαις ἡγούμενε κισσοφόροισι·
> δεῦρ᾽ ἐπὶ πάνθειον τελετὴν Σατύροις ἅμα πᾶσι
> θηροτύποις, εὔασμα διδοὺς Βακχείου ἄνακτος,
> σὺν Βάκχαις Λήναια τελεσφόρα σεμνὰ προπέμπων,
> ὄργια νυκτιφαῆ τελεταῖς ἁγίαις ἀναφαίνων,
> εὐάζων, φιλόθυρσε, γαληνιόων θιάσοισιν.

Cet hymne tout à fait dionysiaque utilise à deux reprises le terme “thiase”. L’expression θιάσου νομίου τελετάρχα (54.4) apparaît dans le développement de l’hymne et décrit donc Silène; cependant, le mot τελετάρχα se rattache à l’idée d’initiation. En effet, Silène, accompagné de Satyre, est invité à un rite d’initiation aux mystères, consacré à tous les dieux: ἐπὶ πάνθειον τελετήν (54.7); des mots de la même racine que τελετήν apparaissent plus loin dans l’hymne: τελεσφόρα (54.9), τελεταῖς ἁγίαις (54.10). Ces rites font donc partie des célébrations du groupe et il est possible que le mot “thiase” se réfère à un contexte précis. Dans le deuxième cas, le mot “thiase” apparaît dans la demande. Silène et d’autres membres du cortège dionysiaque sont conviés aux cérémonies. On leur demande de révéler le rite, de crier l’*évohé* et de s’apaiser dans le thiase. Il n’est pas possible d’être affirmatif au sujet du nom que se donnait le groupe ayant recours aux *Hymnes,* mais il se peut que ce nom ait été celui de “thiase”. Le parallélisme entre le thiase divin et le groupe humain est un autre indice qui va dans le sens d’une telle interprétation. En effet, comme nous le verrons dans ce chapitre, des noms de la hiérarchie du groupe s’appliquent aussi aux dieux, ce qui a pour effet de souligner cet effet de symétrie[5].

Harpocration définit le thiase de la façon suivante:

> Δημοσθένης ἐν τῶι Κατ᾽ Αἰσχίνου (19.200, 281), θίασός ἐστι τὸ ἀθροιζόμενον πλῆθος ἐπὶ τελετῆι καὶ τιμῆι θεῶν· Ξενοφῶν ἐν β´ Ἀπομνημονευμάτων (2.1.31).῎Ιων ἐν Ὀμφάληι (*TrGF* 19 fr. 32) κοινῶς ἐπὶ παντὸς ἀθροίσματος ἔταξε τοὔνομα. θιασῶται δ᾽ ἐκαλοῦντο οἱ κοινωνοῦντες τῶν θιάσων· Ἰσαῖος ἐν τῶι Περὶ Ἀστυφίλου κλήρου (9.30).[6]

Les thiases étaient répandus et étroitement associés à Dionysos[7]. Le contenu dionysiaque des *Hymnes* ne s’oppose donc pas à l’hypothèse que le groupe se soit un jour appelé un thiase. Mais, puisque nous ne pouvons pas nous prononcer de manière définitive sur ce nom, il convient de comparer le groupe qui utilisa les *Hymnes* avec d'autres associations vénérant Dionysos et recourant aux mêmes titres religieux.

---

[5] Le rapport entre le thiase divin et le thiase humain est bien analysé dans le livre de A.-F. Jacottet (à paraître), cité dans l’AVANT-PROPOS.

[6] Harp. *s.v.* “θίασος”, p. 131 [Keaney].

[7] Cf. Hdt. 4.78-80; Eur., *Bacch.* 548.

En contraste avec l'inscription de Torre Nova et d'autres inscriptions, les *Hymnes* ne mentionnent pas un fondateur puissant et ne recherchent pas la protection d'un riche citoyen[8]. Ceci est probablement lié au choix d'Orphée comme auteur de ces textes. De cette manière, les *Hymnes* se réclament d'une tradition plus intemporelle et générale. Si ce qui a été avancé au sujet de la prohibition des fèves et de l'abstention du sacrifice animal se révèle fondé, le groupe devait être en marge de la société. Placer les *Hymnes* sous la protection d'Orphée va dans le même sens[9].

Un groupe qui se mettait sous la protection d'Orphée devait ressembler à ce qui est désigné à l'heure actuelle par le terme de "secte". Des chercheurs ont élaboré un ensemble de critères de définition de la secte. Il s'agit ainsi d'un groupe minoritaire, avec un mode de vie particulier, un certain degré d'organisation, des biens appartenant au groupe, une définition de soi par opposition au reste de la communauté et d'autres caractéristiques du même ordre[10]. Les *Hymnes orphiques* ne nous permettent cependant que d'entrevoir certains aspects. Sur certains points, ils sont complètement muets, tandis que sur d'autres, ils ne révèlent qu'une petite partie de l'image complète[11]. Il est donc vain d'essayer de se prononcer sur ces différentes conditions. D'autre part, il n'y eut jamais de mouvement centralisé de la croyance orphique; en ce sens, le rejet de l'idée d'une "église orphique" est tout à fait justifié. La ressemblance entre les différentes communautés est fondée sur une similarité de pensée assurée notamment par des écrits. Il n'empêche que de grandes différences pouvaient exister et que ce qui était valable pour un thiase ne l'était peut-être pas pour un autre. L'autre restriction par rapport à la définition de notre groupe comme secte est inhérente à la religion ancienne. Les croyances d'un groupe orphique avaient certains traits communs avec la religion "traditionnelle". Puisque la religion grecque se fonde sur la tradition, elle est nécessairement sujette à la variation. Il s'ensuit qu'une certaine tolérance à l'égard de croyances divergentes existait.

---

[8] Les fondateurs de groupements religieux désirent, en effet, que le souvenir de leur importance perdure. Nilsson, *GGR*, vol. ii p. 115.

[9] D. Sabbatucci, *Essai sur le mysticisme grec* (Rome 1965; traduction française Paris 1982), pp. 45-46 (par ex.).

[10] Burkert, "Craft versus Sect", p. 3.

[11] Sur les tendances à s'identifier au groupe, à éviter les querelles, à se séparer du reste de la société et à établir une hiérarchie. Brashear, "Vereine", pp. 27 ss.

iii *Les différents membres du groupe*

Cette partie porte sur les noms qui sont donnés aux membres du groupe qui utilisait les *Hymnes*. Certains termes assez fréquents ne seront pas discutés en détail. Le contenu des *Hymnes orphiques* sera toujours abordé avant les parallèles. J'étudierai en détail le nom de *boukolos,* que l'on traduit par "bouvier", lorsqu'il est utilisé comme terme religieux, de manière à en définir le sens et à comprendre l'organisation des groupes qui utilisaient ce terme. L'origine et la date des documents cités pourra être une indication au sujet des *Hymnes orphiques*.

A Μύσται (*mystes*)

Le terme μύσται désigne la catégorie de membres du culte la plus souvent citée. Ce mot apparaît dans les demandes finales, en général au pluriel[12], même si dans un cas une demande est faite au nom d'un seul myste:

> ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, πολυλλίστη βασίλεια,
> ἐλθεῖν εὐάντητον ἐπ' εὐιέρωι σέο μύστηι. (41.9-10 Mère Antaia)

Une des prières semble distinguer les initiés des non initiés:

> ἀλλά, μάκαρ, σεισμοὺς μὲν ἀπότρεπε, πέμπε δὲ μύσταις
> ὄλβον τ' εἰρήνην τε καὶ ἠπιόχειρον ὑγείην. (23.7-8 Nérée)

La demande visant à détourner les séismes concerne la communauté entière; les vœux de paix, de santé et de prospérité ne sont en revanche requis que pour les mystes.

Dans certains cas, les mystes figurent dans des hymnes qui se suivent: par exemple, dans les hymnes à Nérée (23.7) et aux Néréides (24.9), dans l'hymne à Adonis (56.12) et à Hermès chthonien (57.12). Ils apparaissent souvent dans des hymnes voisins les uns des autres. Les demandes dans lesquelles ce terme apparaît requièrent souvent simplement une présence bienveillante du dieu[13], une douce vie (8.20 Hélios), la prospérité (24.9 Néréides), la paix et la santé (23.7 Nérée), le salut (34.27 Apollon), la fertilité (50.10 Lysios Lénaios; 56.12 Adonis) et la fin des travaux (57.12 Hermès chthonien). Certaines demandes ont un lien évident avec le dieu à qui elles sont adressées, comme la mémoire demandée à Mnémosyne (77.9-10), plus de lumière à Éos (78.13), un vent favorable à Leukothéa (74.10). Un sort meilleur est demandé pour les initiés, mais comme cela a été observé, les récompenses semblent plutôt se situer dans ce monde. Deux demandes témoignent d'une aspiration à une amélioration morale:

---

[12] 8.20 Hélios; 18.19 Pluton; 23.7 Nérée; 24.9 Néréides; 34.27 Apollon; 36.13 Artémis; 44.11 Sémélé; 50.10 Lysios Lénaios; 52.13 Triétérique; 56.12 Adonis; 57.12 Hermès chthonien; 58.9 Éros; 59.20 Moires; 60.7 Charites; 61.10 Némésis; 71.12 Mélinoé; 74.10 Leukothéa; 75.5 Palaimon; 76.11 Muses; 77.9 Mnémosyne; 78.13 Éos; 83.8 Océan; 84.3 Hestia; 85.10 Hypnos.

ἀλλά, μάκαρ, καθαραῖς γνώμαις μύσταισι συνέρχου,
φαύλους δ' ἐκτοπίους θ' ὁρμὰς ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε. (58.9-10 Éros)

ἐλθέ, μάκαιρ', ἁγνή, μύσταις ἐπιτάρροθος αἰεί·
δὸς δ' ἀγαθὴν διάνοιαν ἔχειν, παύουσα πανεχθεῖς
γνώμας οὐχ ὁσίας, πανυπέρφρονας, ἀλλοπροσάλλας. (61.10-12 Némésis)

Le lien qui unit les mystères aux mystes est expressément indiqué dans l'hymne à Hestia:

τούσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὁσίους μύστας ἀναδείξαις. (84.3)

Les bénéfices de la mémoire du rite ne concernent que les initiés:

ἀλλά, μάκαιρα θεά, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε
εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶν‹δ'› ἀπόπεμπε. (77.9-10)

Il en va de même pour la lumière dispensée par Éos:

ἀλλά, μάκαιρ', ἁγνή, μύσταις ἱερὸν φάος αὔξοις. (78.13)

Une inscription est particulièrement significative par rapport aux *Hymnes orphiques* du fait de sa date, de l'origine de ses dédicants et parce qu'elle est consacrée à Dionysos. Elle contient notamment le terme "myste". Elle est désignée par le nom du lieu où elle fut découverte à Torre Nova, à proximité de Rome, ou du nom du musée où elle se trouve, le *Metropolitan Museum* à New York[14]. L'inscription date du II^{e} s. ap. J.-C. Elle formait la base de la statue de la prêtresse Pompéia Agrippinilla, qui fut la femme de M. Gavius Squilla Gallicanus, consul en 150 ap. J.-C. L'inscription, qui couvre trois côtés de cette base, nomme les membres de la communauté qui contribuèrent à faire ériger cette statue. Les titres des différentes catégories d'initiés sont suivis de plus de quatre cents noms. Il se peut que les titres soient énumérés de manière exhaustive, mais les noms des membres ne sont probablement pas au complet, puisque tous ne participèrent pas nécessairement à l'érection de la statue. La famille de Pompéia Agrippinilla, dont plusieurs membres figurent dans l'inscription, était originaire de Lesbos. Pompéia Agrippinilla est mentionnée dans des inscriptions de Lesbos[15]. D'autre part, plus de trois cents initiés de l'inscription de Torre Nova ont des noms grecs. On a prétendu qu'il s'agissait de Grecs venus d'Asie Mineure. Or, Scheid a montré de manière convaincante qu'il s'agissait en fait des membres de la *familia* de Pompéia Agrippinilla[16]. Il demeure que la *familia* était originaire de Lesbos, où les cultes dionysiaques étaient importants. Le groupe décrit dans les *Hymnes orphiques* et celui qui transparaît dans l'inscription du *Metropolitan Museum* ont des traits communs. Cette dernière commence ainsi:

---

[13] 18.19 Pluton; 36.13-14 Artémis; 41.10 Mère Antaia; 44.11 Sémélé; 52.13 Triétérique; 71.12 Mélinoé; 83.8 Océan.

[14] VOGLIANO, "La grande iscrizione del Metropolitan Museum", pp. 215-231; CUMONT, "La grande inscription bachique", pp. 232-263; *IGUR,* vol. i, n°160.

> ᾿Αγρ]ι̣ππεινίλλαν τὴν ἱέρειαν μύσται
> οἱ ὑπογεγραμμένοι . . .

Le nom générique désignant les membres du culte est donc aussi celui de "myste", ce qui n'empêche pas une personne de porter un autre titre. Dans les *Hymnes*, le nombre d'occurrences de ce mot indique probablement qu'il s'agit du terme se référant à tous les membres. Ce terme n'exclut pas une autre désignation comme dans le cas de l'inscription du *Metropolitan Museum*. Les parallèles entre les *Hymnes orphiques* et cette inscription ne se limitent d'ailleurs pas à cette question de définition des mystes, comme l'atteste l'usage répété de ce texte dans la suite de ce chapitre.

B Νεομύστης, μύστης νεοφάντης, νέος ἱκέτης (*nouveaux initiés*)

Les nouveaux initiés forment un groupe particulier au sein des mystes. Ils apparaissent dans l'hymne aux Heures:

> ἔλθετ᾽ ἐπ᾽ εὐφήμους τελετὰς ὁσίας νεομύσταις[17]
> εὐκάρπους καιρῶν γενέσεις ἐπάγουσαι ἀμεμφῶς. (43.10-11)

---

[15] R. Hodot, "La grande inscription de M. Pompeius Macrinus à Mytilène", *ZPE* 34 (1979), pp. 221-239.

[16] J. Scheid, "Le thiase du Metropolitan Museum", in *Association dionysiaque,* pp. 275-290. Cf. Planches 8-10, pp. 205-207.

[17] Νεομύστους Ψ corr. Hermann, νεομύσταις. West, "Notes on the *OH*", p. 293 préfère νεομύσταις, qui semble effectivement meilleur. La version des manuscrits que White, "*OH*", p. 17, préfère ne me semble pas acceptable, car il y aurait trois épithètes qualifiant τελετάς. D'autre part, des demandes faites au nom de certaines personnes se trouvent à plusieurs reprises au datif dans les *Hymnes,* ce qui justifie, à mon avis, cette correction. Il ne s'agirait en effet que d'une confusion entre ου et αι.

Dans l’hymne à Ouranos un nouvel initié est mentionné, mais le mot qui est employé est différent:

> κλῦθ’ ἐπάγων ζωὴν ὁσίαν μύστηι νεοφάντηι.[18] (4.9)

La présence de “nouveaux initiés” et d’“initiés” confirme que le groupe qui utilisait les *Hymnes* pratiquait des initiations à des mystères. Dans le premier passage, la demande est présentée au nom de plusieurs nouveaux initiés, tandis que dans le second cas, elle est faite pour un seul. Nilsson pensait que le terme νεοφάντηι signifiait “néophyte”[19]. Ce terme devait, à mon avis, désigner un adulte nouvellement initié. On peut cependant se demander pourquoi deux termes sont utilisés. Dans l’hymne aux Heures, comme dans l’hymne à Ouranos, apparaît l’idée de la conformité à un ordre supérieur, ὅσιος, qui qualifie dans un cas la vie et dans l’autre le rite d’initiation aux mystères. Il se peut que d’autres vers, tirés de l’hymne à Séléné, appartiennent à la même catégorie d’initiés:

> ἐλθέ, μάκαιρ’, εὔφρων, εὐάστερε, φέγγεϊ τρισσῶι
> λαμπομένη, σώζουσα νέους ἱκέτας σέο, κούρη. (9.11-12)

Comme dans la demande adressée à Éos, une qualité de lumière spéciale est requise de Séléné.

Les mots νεομύστης, μύστης νεοφάντης et νέος ἱκέτης semblent être utilisés indifféremment[20], mais il n’est pas exclu qu’il en soit autrement. Une inscription de Magnésie du Méandre du milieu du Ier s. ap. J.-C., qui se réfère à un oracle et à Dionysos, mentionne un ἀρχαῖος μύστης[21]. Ce titre semble être le pendant parfait du nouvel initié tel qu’il figure dans les *Hymnes*[22]. Une inscription provenant de Dorylée (Eskisehir), du IIe s. ap. J.-C. (?), mentionne des νέοι μύσται sur un autel de marbre avec une représentation de Dionysos, de raisins, de Déméter ou Hécate et de Pan[23].

> [N]έοι μύσται Διο[νύσωι]

---

[18] Νεοφάντωι, West, “Notes on the *OH*”, p. 290. White, “*OH*”, p. 11, rejette cette correction.

[19] Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, p. 49, n. 20.

[20] Quandt, *De Baccho*, p. 248. Le mot νεοφάντης apparaît peut-être W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften* (Berlin 1955), n° 694.

[21] O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Meander* (Berlin 1900), n° 215 b.

[22] Quandt, *De Baccho*, p. 248.

[23] Pour une description plus précise et l’interprétation de ces représentations, C.H. E. Haspels, “Relics of a Dionysiac Cult in Asia Minor”, *AJA* 66 (1962), pp. 285-286; J. et L. Robert, *Bull. Epigr.* (1963), n° 262.

ἐπιφανεῖ θεῶι.[24]

La restitution du nu initial est plausible mais elle n'est pas assurée.

Le terme νεόβακχος est attesté dans une inscription d'un autel provenant d'Avdan au nord-ouest d'Ayalı. Les décorations comportent du raisin, une chèvre, des serpents et des figures à proximité d'arbres[25].

Μύσται Κοροσε-
ανοί νεόβαχχοι
ὑπὲρ ἑαυτῶν κὲ κώμ-
ης Διὶ Διονύσωι εὐχ-
ήν[26]

Ces nouveau bacchants sont un parallèle important pour les *Hymnes*. De plus la référence à un Zeus-Dionysos est fascinante puisque l'orphisme rapproche ces deux dieux[27]. Dans le cas des nouveaux bacchants il peut s'agir d'un culte local.

C Λαοί (*peuple*)

Dans un cas, une demande intermédiaire est formulée au nom du peuple:

κλῦθί μου εὐχομένου λαῶν ὕπερ εὔφρονι θυμῶι. (34.10 Apollon)

Il est difficile de distinguer si ce terme se réfère aux membres de la communauté — mais dans ce cas le nom de "mystes" conviendrait — ou s'il désigne également les personnes extérieures au groupe. Le vers qui précède parle des oracles d'Apollon qui concernent la communauté entière. D'autre part, la demande finale est faite uniquement au nom des initiés. Si λαοί désigne effectivement des personnes extérieures au groupe, il est envisageable que les *Hymnes orphiques* n'aient pas été un écrit accessible seulement à un petit nombre d'initiés. Les

---

[24] Musée de Brousse inv. 1065. G. Mirbeau, *Échos d'Orient* 9 (1906), n° 11, p. 360; L. Robert, *Hellenica* 10 (1955), p. 106; C.H. E. Haspels, "Relics of a Dionysiac Cult in Asia Minor", *AJA* 66 (1962), pp. 285-287; M.P. Nilsson, "Dionysische Mysterien in Phrygien", *Eranos* 60 (1962), pp. 180-181; J. et L. Robert, *Bull. Epigr.* (1963), n° 262; *SEG* 20 (1964), n°37. Sur cet autel sont représentés, Dionysos et Pan.

[25] Pour une description plus précise et l'interprétation de ces représentations, C.H. E. Haspels, *The Highlands of Phrygia. Sites and monuments* (Princeton 1971), vol. i, n°144, p. 354; J. et L. Robert, *Bull. Epigr.* (1963), n° 262.

[26] C.H. E. Haspels, *The Highlands of Phrygia. Sites and monuments* (Princeton 1971), vol. i, n°144, p. 354; vol. ii, n°144 (planche).

[27] Pour Zeus-Dionysos, cf. aussi *MAMA* 6, n° 360, pl. 62; C.H. E. Haspels, *The Highlands of Phrygia. Sites and monuments* (Princeton 1971), vol. i, n°139; vol. ii, n°139 (planche).

Hymnes comportent cependant les signes d'une définition plutôt forte par rapport à l'extérieur du groupe. Pour ne donner qu'un exemple, le simple choix d'Orphée comme auteur et des croyances qui s'y rapportent va dans ce sens.

D Μυστιπόλος (*revêtu d'un pouvoir mystique; pratiquant des initiations*)
Le mot μυστιπόλος apparaît cinq fois dans les demandes:

> σεμνοῖς μυστιπόλοις[28] χαίρων ὁσίοις τε σεβασμοῖς·
> ἵλαον ἀγκαλέω σε μολεῖν κεχαρηότα μύσταις. (18.18-19 Pluton)
>
> ἀλλά, πάτερ, μόλε μυστιπόλοις ὁσίαισι προνοίαις
> πέμπων εὐόλβου βιότου τέλος ἐσθλὸν ἐπ' ἔργοις. (25.10-11 Protée)
>
> εὐμενέων ἐπαρωγὸς ἐπέλθοις μυστιπόλοισιν (48.6 Sabazios)
>
> ἀλλά, θεά, μόλε μυστιπόλοις ἐπιτάρροθος αἰεὶ
> ῥυομένη νούσων χαλεπῶν κακόποτμον ἀνίην. (68.12-13 Hygie)
>
> ἀλλά, μάκαιρ', ἔλθοις κεχαρημένη εὔφρονι βουλῆι
> εὐιέρους ἐπὶ μυστιπόλους τελετὰς σέο, κούρη.[29] (79.11-12 Thémis)

Pour l'hymne à Hipta, Quandt adopte le texte suivant:

> μυστιπόλοις (vel -ων) τελεταῖσιν ἀγαλλομένην Σάβου ἁγνοῦ. (49.2)[30]

Le texte des manuscrits se lit ainsi:

> μυστιπόλον, τελεταῖσιν ἀγαλλομένην Σάβου ἁγνοῦ

Ici, comme en 79.12, Quandt accepte la correction de Maas qui emploie μυστιπόλος comme dans le reste des *Hymnes*[31]. L'usage comme qualificatif se trouve pourtant dans les inscriptions. Dans les *Hymnes,* le mot ὀργιοφάντης est d'ailleurs utilisé de manière semblable. Le texte des manuscrits devrait dès lors être maintenu.

Le cas de l'hymne à Thémis mérite également un commentaire. Les manuscrits contiennent la leçon μυστιπόλους. Quandt suit la proposition de Maas qui corrige l'accusatif en un génitif. Ceci peut aisément s'expliquer du point de vue paléographique par une contamination du -ους de εὐιέρους. Je suis encline à conserver le texte des manuscrits puisque des parallèles existent à cet usage épithétique et que les deux adjectifs qualifiant τελετάς ne sont pas inconcevables dans les *Hymnes orphiques*[32]. Le choix entre les deux solutions me semble cependant difficile.

---

[28] Μουσιπόλοις se trouve dans Ψ corr. Lennep.
[29] Μυστιπόλους: μυστιπόλους Ψ; μυστιπόλου vel -λων corr. Maas.
[30] Μυστιπόλοις: μυστιπόλον Ψ: corr. Maas.
[31] Quandt, *OH,* pp. 87 s. La correction se justifie au vers 79.12 (Thémis).
[32] Cf. par exemple, 71.12 (Mélinoé).

Les mots μυστιπολεύω et μυστιπόλος, qui ont la même racine, se trouvent aussi dans les *Hymnes orphiques*.

εἴτε καὶ ἐν Φρυγίηι σὺν Μητέρι μυστιπολεύεις (42.6 Misé)
αἳ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστιπ<ο>λεύτους (76.7 Muses)

En rapport avec ces termes, la référence à la Mère phrygienne semble spécialement pertinente, comme nous le verrons en lisant les sources épigraphiques.

Dans une inscription d'Athènes (126-127 ap. J.-C.), on ne sait pas si le mot est utilisé nominalement ou comme adjectif. Il a été interprété dans un sens comme dans l'autre:

[῞Ηρ]χε μὲν Ἡρώδης, κοσμήτεε δ᾽ ἐσθλὸς
[Ἰάκχο]υ εἰροπόλος νυχίων μυστιπό-
[λος συνόδ]ων, Διογένης . . . [33]

Cette inscription est trop lacunaire pour qu'il soit possible d'en donner un commentaire abondant. En effet, le nom du groupe et celui d'Iacchos sont des ajouts. On peut néanmoins noter la présence de νύχιος à côté de μυστιπόλος. Les rites nocturnes semblent également avoir joué un rôle important au sein du groupe qui eut recours aux *Hymnes orphiques*[34].

Une épitaphe très fragmentaire du III$^{\text{e}}$ s. ap. J.-C., qui se trouve dans le sol de l'église de la Sainte Vierge (Sv. Bogorodica) à Malko Tirnovo en Bulgarie (anc. Thrace), mentionne également μυστιπόλος[35]. Cette inscription concerne, semble-t-il, une prêtresse de Dionysos, qui était comparée à Sémélé[36].

Une inscription sur un autel provenant de l'église de Saint Nicolas à Rome et datant du 16 juin 370 ap. J.-C. comporte aussi ce mot. Écrite en grec et en latin, elle est offerte à la Mère et à Attis:

4 κριοβόλου τελετῆς ἠ[δ᾽ ἔτι τ]αυροβόλου
5 μυστιπόλος τελετῶν [ἱερῶν ἀ]νεθήκατο βωμόν.[37]

Sur un côté de l'autel, Cybèle est représentée sur un chariot tiré par des lions, à côté d'un pin. Un taureau se trouve au-dessous. De l'autre côté, Attis est à côté d'un pin et d'un agneau. Un autre agneau se trouve au-dessous. Une variété d'objets comme des torches, une timbale et des castagnettes est aussi figurée. Comme dans certaines des occurrences de μυστιπόλος, dans les *Hymnes orphiques*, le mot est étroitement lié à τελετή.

---

[33] *IG* 2^2, n° 3734.

[34] 9.6 Sélené; 59.3 Moires; 70.9 Euménides.

[35] G. Seure, "Inscriptions grecques du pays des Astiens", *REA* 31 (1929), pp. 309-313; *IG Bulg*, vol. iii, n° 1862 (pl. 185); W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften* (Berlin 1955), n° 1319.

[36] Sur les privilèges concédés à Sémélé dans les *Hymnes orphiques*, cf. chap. ii. μυστήριον.

[37] *CIL*, 6.509; *IGUR*, vol. i, n° 129; Duthoy, *Taurobolion*, n° 22; *CCCA*, vol. iii, n° 236; Matthews, "Symmachus", pp. 175-195; les incriptions dans lesquelles le ταυροβόλιον est nommé se trouvent dans Duthoy. Cf. Planche 12, p. 288.

Ce terme est aussi utilisé comme qualificatif dans une inscription datant de la deuxième moitié du IV^e s. ap. J.-C., trouvée dans l'église de Sainte Pétronille à Rome:

6 κριοβόλου τελετῆς καὶ ταυροβόλοιο φερίστης
7 αἵμασι μυστιπόλοις βωμὸν ὑπερτίθεσαν.[38]

Sur les côtés de l'autel, Cybèle est représentée avec un pin et Attis à côté d'une tête de taureau.

Dans une inscription sur un autel provenant de Chalandri (Phlya) en Attique et datant de peu après 387 ap. J.-C., le mot μυστιπόλος qualifie des torches:

8 ἐν Λέρνηι δ᾽ ἔλαχεν μυστιπόλους δαΐδας.[39]

Cet usage de μυστιπόλος comme qualificatif illustre bien que ce mot peut se référer à des dieux, à des attributs divins qui sont utilisés dans le culte, comme des torches, ou encore à des hommes investis d'un statut religieux particulier. Le mot ταυροβόλιον se trouve dans la même inscription. L'autel a des trous qui auraient pu servir à tenir des torches. Déméter et Cybèle sont représentées parmi d'autres dieux et symboles. Déméter tient une torche autour de laquelle un serpent s'enroule. Un jeune dieu, Hermès ou Iacchos, tient également une torche. Le côté gauche de l'inscription montre Attis et Cybèle entre des pins. Deux torches sont représentées au dos de l'autel.

En résumé, le terme μυστιπόλος se trouve dans des inscriptions qui ont trait à la Mère et à Attis et qui semblent aussi liées aux rites du *taurobole* et du *criobole*. Dans un cas, il est possible qu'un monument représente également Iacchos. Dans les *Hymnes*, μυστιπόλος est lié aux mystères de Sabazios (49.2 Hipta). Le mot qualifie une fois τελετή (79.12 Thémis). Il signifie quelque chose comme "revêtu d'un pouvoir mystique" ou "avec le pouvoir des mystères". Le μυστιπόλος, comme titre religieux, se réfère probablement à une personne qui était active dans les initiations, les rites et les mystères, mais il est impossible d'en savoir plus sur son activité au sein du groupe.

---

[38] *IGUR*, vol. i, n° 126; Duthoy, *Taurobolion*, n° 30; *CCCA*, vol. iii, n° 237 (cet autel est perdu). Matthews, "Symmachus", p. 182, n. 54. Cf. Planche 13, p. 288.

[39] *IG* 2^{2}, 4841; Duthoy, *Taurobolion*, n° 5; *CCCA*, vol. ii, n° 389.

E Ὀργιοφάντης (*revêtu d'un pouvoir mystique; qui montre les mystères (?)*)

Ὀργιοφάντης est un mot relativement rare. Il apparaît dans l'hymne à Protogonos, qui a beaucoup de rapports avec les autres écrits attribués à Orphée[40]:

> βαῖνε γεγηθὼς
> ἐς τελετὴν ἁγίαν πολυποίκιλον ὀργιοφάνταις. (6.10-11)

Le même mot est employé dans l'hymne aux Courètes:

> μητρὸς ὀρειομανοῦς συνοπάονες, ὀργιοφάνται. (31.5)

Comme dans le cas de μυστιπόλος, utilisé pour décrire à la fois des membres de la communauté et la déesse Hipta, ὀργιοφάντης a aussi ces deux usages. Il se peut que l'invention d'une danse qui faisait partie des ὄργια ait été attribuée aux Courètes.

L'*Anthologie grecque* comporte trois occurrences de ὀργιοφάντης, employé pour l'épitaphe de Sakerdos:

> Ἁ πάτρα Νίκαια, πατὴρ δέ μοι ὀργιοφάντας
> οὐρανοῦ, αὐτὰρ ἐγὼ κλαρονόμος τελετᾶς.[41]

Les épigrammes 4 à 8 de ce livre concernent tous Sakerdos et sa femme Sévéra. Les mots ἱεροφάντης[42], ζάκορος[43] et ὀργιοφάντης sont utilisés assez indifféremment dans ces épigrammes. Il est possible que Sakerdos ait été le prêtre d'Hélios[44].

Le mot ὀργιοφάντης apparaît aussi dans une épigramme anonyme:

> Λερναίων ἀδύτων περιώσιος ὀργιοφάντης[45]

La personne dont parle ce texte apparaît dans une inscription du III^e^ s. ap. J.-C.[46]

Ce terme se trouve aussi comme titre d'une épigramme de Dioscoride:

> εἰς Ἀλεξιμένην ὀργιοφάντην[47]

---

[40] A. Motte et V. Pirenne-Delforge, "Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés", *Kernos* 5 (1992), p. 121 et 138. Cf. chap. iii. ὄργιον.

[41] *Anth. Pal.* 15.7.1-2 (Anonyme) [Beckby].

[42] *Anth. Pal.* 15.4.3.

[43] *Anth. Pal.* 15.5.4

[44] F. Buffière, *Anthologie grecque* (Paris 1970), t. xii, pp. 204-205, n. 1-11. Le tremblement de terre mentionné dans l'épigramme 7 est peut-être celui qui se produisit en 120. Un autre tremblement de terre se produisit en 368.

[45] *Anth. Pal.* 9.688 (Anonyme) [Beckby]. Cité aussi dans une scholie, Schol. ad Ap. Rhod. *Argon.* 3.1241.

[46] *IG* 2^2.3674 d'Athènes.

[47] *Anth. Pal.* 7.485 [Waltz] = Dioscor. XXV [Gow-Page].

Ce poète vécut au III^{e} s. av. J.-C., mais le titre fut ajouté par le lemmatiste du manuscrit Palatin (930/940)[48], probablement Constantin de Rhodes[49]. L'épigramme elle-même se réfère aux tambourins et aux danses autour de la tombe d'Aleximénès. Elle mentionne aussi les Thyiades, ce qui indique un contexte bacchique.

Dans la *Chronique* de Jean Malalas, Auguste est décrit comme le premier empereur et ὀργιοφάντης, qui semble être dans ce cas une manière de traduire *pontifex maximus*[50]. Le mot ὀργιοφάντης semble donc désigner le prêtre qui pratiquait des initiations, mais la différence entre ὀργιοφάντης et μυστιπόλος n'est pas claire. Il se peut que l'ὀργιοφάντης "montre les mystères", par analogie à l'ἱεροφάντης qui serait celui qui "montre les ἱερά"[51]. L'ὀργιοφάντης était peut-être chargé de révéler des objets sacrés, comme par exemple les jouets de Dionysos enfant[52].

Les références aux initiés, aux initiations, aux mystères, aux prêtres et l'absence de mention de ceux-ci en d'autres endroits étonnent parfois[53]. Dionysos, ses nourrices et son cortège semblent jouer un rôle essentiel dans les initiations. Les mots ὀργιοφάντης et μυστιπόλος semblent appartenir au contexte des initiations de Dionysos et de la Mère. On peut relever que dans l'épigramme de l'*Anthologie grecque* (*Anth. Pal.* 9.688), aussi bien que dans l'inscription de Chalandri (*IG*^{2} 2.4841), il y a un lien avec les mystères de Lerne qui honoraient Déméter et auxquels Iacchos participait aussi[54]. Dans les *Hymnes,* l'ὀργιοφάντης et le μυστιπόλος sont étroitement liés aux rites d'initiation de la communauté.

iv *Autres titres religieux (?)*

A *Dans l'inscription du Metropolitan Museum*[55]

Nous avons pu constater que certains termes utilisés comme titres de membres du culte servaient aussi d'épithètes divines: par exemple les

---

[48] = "J".

[49] Cf. A. Cameron, *The Greek Anthology* (Oxford 1993), p. 306.

[50] Jo. Mal., *Chron.* 9 p. 10 (225) [Schenk]; cf. A. Schenk, *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas* (Stuttgart 1931), pp. 170-171. Auguste fut initié aux Mystères d'Éleusis en 31 av. J.-C., ce qui a peut-être une incidence sur le choix de ce mot. Dio Cass. 2.4.1; cf. P. Graindor, *Athènes sous Auguste* (Athènes 1927).

[51] Hdt. 7. 153.

[52] Cf. A. Motte et V. Pirenne-Delforge, "Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés", *Kernos* 5 (1992), *passim.*

[53] Hunsucker, *Commentary on the OH,* p. 35.

[54] Paus. 2.36.7; Lib., *Or.* 14.7: ὁ τὴν Λέρνην κατέχων Ἴακχος.

[55] Cf. Planches 8-10, pp. 205-207.

Courètes sont dits ὀργιοφάνται (31.5) et Hipta est qualifiée de μυστιπόλος (49.2). Il est possible que d'autres épithètes aient eu le même double usage. Cette hypothèse ne peut cependant être ni infirmée ni confirmée. Les *Hymnes orphiques* n'ont aucune raison d'être exhaustifs en ce qui concerne les titres des officiels du culte, contrairement aux inscriptions qui souvent nomment consciencieusement tous les membres d'un groupe. La question du nombre de titres qui étaient employés dépend de la taille de la communauté et de la hiérarchie qui régnait au sein du groupe. À titre d'exemple, le groupe qui figure sur l'inscription du *Metropolitan Museum* était très structuré[56]. Différents types de "bouviers" apparaissent: ἀρχιβούκολοι (suivi de trois noms masculins), βουκόλοι ἱεροί (suivi de sept noms masculins), βουκόλοι (suivi de onze noms masculins). Comparés aux autres titres, qui sont parfois suivis de cent noms, ces groupes sont relativement petits[57].

Certains termes qui apparaissent dans cette inscription ne sont pas utilisés dans les *Hymnes orphiques* comme titre religieux, mais ils qualifient les dieux. Ἀμφιθαλής apparaît dans l'inscription du *Metropolitan Museum* suivi de deux noms masculins. Il s'agit dans les *Hymnes orphiques* d'une épithète de Liknitès (46.2), l'enfant Dionysos. Un παῖς ἀμφιθαλής, "qui fleurit des deux côtés", c'est-à-dire dont les deux parents sont encore en vie, prenait part à certaines cérémonies. Cumont pensait que dans l'inscription de Torre Nova, les ἀμφιθαλεῖς étaient des enfants — peut-être comme l'enfant lisant dans la représentation de la Villa Item — et plus précisément des enfants de chœur[58]. Robert suggéra que dans les concours, il y avait peut-être un lien entre ἀμφιθαλής, ὁ ἀμφοτέροις τοῖς γονεῦσι θάλλων, et les branches θαλλοί, θαλεία. L'ἀμφιθαλής aurait ainsi eu le devoir de couper et d'apporter les branches pour les couronnes des vainqueurs[59]. Dans l'inscription du *Metropolitan Museum,* ce terme signifierait "ceux qui portent le feuillage" ou les "porteurs du lierre dionysiaque". L'inscription est ordonnée systématiquement. Les ἀμφιθαλεῖς apparaissent à une certaine distance des ἀρχινεάνισκοι et sont proches des λικναφόροι. Dans une inscription du IIe s. ap. J.-C. de Çavdarhisar (Aezani), figure également le mot ἀμφιθαλής. "The vocabulary of the present text suggests that the boy was here devoted to religious duties connected with the imperial cult."[60] Quelle qu'ait été la fonction de l'ἀμφιθαλής, il semble bien que les λικναφόροι et les ἀμφιθαλεῖς soient liés au Dionysos enfant, car l'adjectif ἀμφιθαλής apparaît vers l'hymne à Liknitès (46.2).

---

[56] *IGUR*, vol. i, n° 160; *AJA* 37 (1933), pp. 215-263.

[57] Ces termes seront discutés à nouveau dans ce CHAP., dans la partie consacrée au *boukolos*.

[58] CUMONT, "La grande inscription bachique", p. 250. Une inscription concernant le *boukolo*s indique qu'un enfant pouvait porter ce titre. Cf. ce CHAP. Le *boukolos* (12).

[59] L. ROBERT, "ΑΜΦΙΘΑΛΗΣ", pp. 636-643.

D'autres mots, qui figurent dans des inscriptions comme titres religieux, sont employés dans les *Hymnes* comme qualificatifs du dieu: par exemple, δαιδοῦχος, suivi d'un nom féminin dans l'inscription de Torre Nova, qualifie Séléné (9.3) et Artémis (36.3). Deux hommes qui sont des ἀρχιβασσάροι et quatre femmes qui sont ἀρχιβασσάραι se trouvent aussi. Bassareus est un des noms de Dionysos qui apparaît dans le titre d'un hymne:

45 Ὕμνος Διονύσου Βασσαρέως Τριετηρικοῦ.

Βάσσαρος décrit aussi Dionysos dans les hymnes 45.2 et 52.12 (Triétérique). Les mots Βάσσαρος et Βασσαρεύς sont d'ailleurs employés indifféremment, comme on peut l'observer dans l'hymne 45. Le terme "Bassarai", désignant des bacchantes, se trouve également dans la Grande procession en l'honneur de Ptolémée Philadelphe[61]. Il est possible que ce mot ait désigné à l'origine le renard en lydien, et les bacchantes semblent avoir porté des fourrures de renard; mais ce qui est plus important du point de vue des *Hymnes*, c'est que ce terme était le titre d'une pièce d'Eschyle dont le sujet était la mort d'Orphée, mis en pièces par des Ménades[62].

Le titre λικναφόροι, qui est celui de trois femmes dans l'inscription du *Metropolitan Museum*, rappelle le *liknon* de Dionysos et son épithète Λικνίτης. Ce mot constitue à la fois le titre et le premier mot d'un hymne adressé à Dionysos:

Λικνίτου, θυμίαμα μάνναν. (46 tit.)
Λικνίτην Διόνυσον ἐπευχαῖς ταῖσδε κικλήσκω. (46.1 Liknitès)

Ce mot réapparaît dans l'hymne à Triétérique:

Κικλήσκω σε, μάκαρ, πολυώνυμε, † μανικέ, Βακχεῦ,
ταυρόκερως, ληναῖε, πυρίσπορε, Νύσιε, λυσεῦ,
μηροτρεφής, λικνῖτα, † πυριπόλε καὶ τελετάρχα,
νυκτέρι', Εὐβουλεῦ, μιτρηφόρε, θυρσοτινάκτα,
ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος,
Πρωτόγον', Ἠρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ (52.1-6)

---

[60] B. LEVICK, *et al., MAMA* 9 (1988), n° 30, qui indique aussi d'autres références sur le terme ἀμφιθαλής.

[61] Callix. 56-58 [Rice]; *FGrH* 627 fr. 2, p. 169 (cf. Ath. 198e).

[62] Cf. *OF* T 45; 113; 136; 253; Aesch. *TrGF* vol. iii, T. 78; fr. 23 ss. [Radt].

Le sens véritable du λίκνον a fait l'objet de nombreuses interprétations[63]. Un certain nombre de commentaires peuvent être faits à ce sujet dans le cadre limité des *Hymnes*. Ce terme apparaît dans le contexte mythologique de l'enfant Dionysos qui fut mis dans un λίκνον. Des hymnes parlent de ce nourrisson, fils de Sémélé (44), qui séjourna dans la cuisse de Zeus-Sabazios (48.2-3 Sabazios) et fut ensuite confié à Hipta (48.4 Sabazios; 49.1 Hipta). Des textes autres que les *Hymnes orphiques* précisent que la déesse Hipta portait ce *liknon* sur la tête[64]. Le terme Λικνίτης apparaît aussi dans le contexte des nombreuses naissances de Dionysos τριφυής (52.5 Triétérique) et des mystères liés à ces trois naissances[65]. Les cérémonies et célébrations qui avaient lieu tous les deux ans apparaissent dans les noms Triétérique, ainsi que dans les mots τριετήρ (53.4 Amphiétès), τριετηρίς (44.7 Sémélé; 52.8 Triétérique; 54.3 Silène, Satyre, Bacchantes), ἀμφιέτηρος (52.10 Triétérique) et ἀμφιετής (53.1 Amphiétès). Ces termes sont liés au Dionysos des enfers, fils de Perséphone et de Zeus. Peut-être y a-t-il aussi un rapport avec la descente de Dionysos aux enfers pour rechercher sa mère. Ces éléments mythologiques ont probablement un lien avec le λίκνον qui était utilisé dans les mystères dionysiaques. Les λικναφόροι, même s'ils ne furent peut-être jamais des officiels du culte dans le groupe utilisant les *Hymnes orphiques*, étaient des gens chargés de porter le λίκνον, par exemple lors de processions, notamment dans la Grande procession en l'honneur de Ptolémée Philadelphe[66]. Ce terme apparaît aussi dans une inscription bacchique d'un thiase d'Apollonie en Thrace[67].

Un autre terme qui se trouve dans l'inscription du *Metropolitan Museum* est πυρφόρος, suivi d'un nom masculin. Ce mot apparaît dans les *Hymnes orphiques*, à nouveau dans le contexte de la naissance de Dionysos:

> μητέρα θυρσοφόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς,
> ἣ μεγάλας ὠδῖνας ἐλάσσατο πυρφόρωι αὐγῆι

---

[63] Harrison, *Prolegomena*, pp. 518 ss.; J. E. Harrison, "Mystica Vannus Iacchi", *JHS* 23 (1903), pp. 292-324; J. E. Harrison, "Mystica Vannus Iacchi (continued)", *JHS* 24 (1904), pp. 241-254; Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, pp. 21 ss. C.P. Jones "The Bacchants of the Pontus", *EMC* 9 (1990), pp. 53-63; Moret, "Les départs des Enfers", pp. 294-351; G. Bowersock, "Dionysos as an epic hero", in N. Hopkinson (éd.), *Studies in the* Dionysiaca *of Nonnus* (Cambridge Philological Society suppl. vol. 17) (Cambridge 1994), pp. 156-166.

[64] Cf. chap. iii, Hipta

[65] Ὄργιον ἄρρητον 52.5 Triétérique.

[66] Callix. 58 [Rice]; *FGrH* 627 fr. 2, p. 169 (cf. Ath. 198e).

[67] Dumont et Homolle, *Mélanges d'épigraphie*, n°111 d; *IG Bulg*, vol. i, n° 401. Cf. ce chap. Le *boukolos*.

> ἀθανάτη τε‹υ›χθεῖσα Διὸς βουλαῖς Κρονίοιο (44.3-5 Sémélé)
>
> ἡνίκα πυρφόρος αὐγὴ ἐκίνησε χθόνα πᾶσαν
> πρηστῆρος ῥοίζοις . . . (47.4-5 Périkionios)

Cumont suggère que ce titre fut utilisé pour la personne qui amène le feu nécessaire au *thymiaterion*[68], ce qui s'accorderait bien avec les offrandes brûlées des *Hymnes orphiques.* Cependant, ce mot qualifie la foudre. Ce cas doit donc être clairement distingué des cas où le dieu porte un nom qui est aussi un titre religieux.

L'entrée ἱεροὶ βάκχοι est suivie, dans l'inscription du *Metropolitan Museum*, de plus de cent noms masculins et celle de βάκχαι de quarante-quatre noms féminins. Ces noms aussi auraient pu être utilisés au sein du groupe ayant recours aux *Hymnes*, puisque ces derniers n'ont aucune raison d'être exhaustifs, contrairement aux inscriptions.

Enfin, le terme ἱερομνήμων qui est suivi d'un nom masculin rappelle l'importance de la mémoire au sein des groupes dionysiaques[69]. Son rôle dans les *Hymnes orphiques* a déjà été souligné. Cette section a permis de rapprocher l'inscription du *Metropolitan Museum* et les *Hymnes orphiques.* Il était nécessaire d'aller au-delà des seuls termes se référant aux officiels du culte communs aux deux textes. En effet, la *familia* de Torre Nova et la communauté des *Hymnes* ne recouraient pas exactement aux mêmes noms pour désigner les participants au culte, mais partageaient certaines préoccupations. En ce sens une comparaison de ces deux textes est pleinement justifiée.

B *Termes qui figurent dans d'autres inscriptions*

D'autres termes se trouvent dans des inscriptions se référant à des associations dionysiaques. Le terme d'ὑμνοδιδάσκαλος, que l'on trouve dans une inscription de Pergame, dans laquelle par ailleurs des βουκόλοι sont nommés, serait un nom approprié pour un membre du groupe utilisant les *Hymnes orphiques*[70]. La même inscription parle de Σειληνοί. Silène apparaît dans le titre de l'hymne 54, tout comme dans l'hymne lui-même (54.2 Silène, Satyre, Bacchantes). Dans certains cas, des participants au culte incarnaient des Silènes et des *boukoloi.*

---

[68] Cumont, "La grande inscription bachique", pp. 253-254.

[69] Le terme ἱερομνήμων a un usage assez répandu, car il est utilisé pour traduire *pontifex.* Cf. H.J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions* (Toronto 1974), *s.v.* "ἱερομνήμων" et p. 116.

[70] *IvP*, n° 485, cf. Quandt, *De Baccho*, pp. 254 ss.; l'hypothèse de Maass selon laquelle le *boukolos* est Orphée sera discutée dans la partie sur ce titre. Maass, *Orpheus*, pp. 181 ss.

Le mot ναρθηκοφόρος se trouve aussi[71]. Misé est dite ναρθηκοφόρον Διόνυσον dans l'hymne qui lui est consacré (42.1). Le titre θυρσοφόρος se trouve à Éphèse[72]; il qualifie Dionysos dans l'hymne à Sémélé:

> μητέρα θυρσοφόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς. (44.3)

De manière générale, la comparaison avec d'autres groupes bacchiques indique qu'il est possible que d'autres termes aient été utilisés. Ainsi, il y avait probablement un trésorier et peut-être des ménades, des bacchantes, des prêtres, mais les *Hymnes* sont silencieux à ce sujet.

v *Le* boukolos

Le mot βουκόλος existe en grec mycénien, 'qo-u-ko-ro', et dans l'*Iliade*[73], mais, pour ce qui est de l'*Iliade,* il n'a pas un sens religieux, et il en va de même, semble-t-il, en mycénien. Il désigne la personne qui garde les vaches, le bouvier. À date plus tardive, il se rapporte à certains participants au culte de Dionysos. Par ailleurs, il y avait à Athènes un bâtiment, situé vers le Prytanée, appelé le *Boukoleion,* où se déroulait peut-être l'ἱερὸς γάμος de Dionysos et de la βασίλιννα[74]. Des chercheurs ont tenté d'expliquer l'utilisation du nom de "bouvier" dans le culte dionysiaque. Un Dionysos-taureau avec des prêtres-bouviers serait à l'origine de ce culte. Dionysos est parfois représenté avec des cornes[75]. Les petites filles ourses d'Artémis à Brauron seraient un cas analogue. Dionysos serait, selon ces interprétations, à la fois le taureau, ce qui expliquerait des épithètes comme ταυρόκερως, et en même temps taurophage, ταυροφάγος. Le meilleur témoignage sur Dionysos gardant les taureaux se trouve dans les *Lithica* orphiques:

> Ποιμένι δ' ἀγραύλων ταύρων, Διὸς αἰγιόχοιο
> υἱέϊ κισσοχίτωνι.[76]

Cependant, dans ce passage, Dionysos est appelé ποιμήν et non pas βουκόλος[77]. Ταυρόκερως qualifie Triétérique (52.2), mais aussi Séléné

---

[71] *IG Bulg,* vol. iii, n° 1517; Quandt, *De Baccho,* p. 264.

[72] *IK* 14, n° 1268; *IK* 15, n° 1602.

[73] Par ex. Hom., *Il.* 13.571.

[74] Arist., *Ath.* 3.5; cf. P. J. Rhodes, *A Commentary on the Athenaion Politeia* (Oxford 1981), pp. 103 ss.

[75] Eur., *Bacch.* 920-922. Cf. Burkert, *GR*, pp. 64-65.

[76] Orph., *Lith.* 260-261 [Halleux et Schamp]. Cf. aussi le passage de Clément d'Alexandrie qui est cité parmi les témoignages littéraires sur le *boukolos* dans ce chap.

[77] O. Crusius, "Ein vergessenes Fragment des Rhinthon", *RhM* 45 (1890), pp. 265-272; Kern, "βουκόλοι". 1014; Harrison, *Prolegomena* pp. 432 ss; H. Grégoire, "Bacchos, le taureau et les origines de son culte", *RA* 29-30 (1949), pp. 401-405; Burkert, "Bacchic *Teletai*", pp. 267-268.

(9.2); Dionysos Bassareus Triétérique est qualifié de ταυρομέτωπος (45.1) et Dionysos est décrit comme ταυρωπός (30.4). Ainsi l'apparence de Dionysos comme taureau est évoquée, mais un rapprochement entre cet aspect du dieu et le βουκόλος n'est pas directement établi dans les *Hymnes orphiques*. De plus, l'explication de la forme tauromorphe de Dionysos ne peut probablement pas être réduite au fait qu'il recevait des sacrifices de taureaux et qu'il avait des prêtres nommés "bouviers". Il doit y avoir eu un lien entre les taureaux et le bouvier, mais cette relation n'est pas claire. De ce fait, je me concentrerai sur la signification de ce mot dans les *Hymnes orphiques* et dans les textes où il a une signification cultuelle.

A *Dans les* Hymnes

Ce terme n'apparaît que deux fois, dans l'hymne à Hécate et dans l'hymne aux Courètes:

1 ‹Ἑκάτης›.
Εἰνοδίαν Ἑκάτην κλήιζω, τριοδῖτιν, ἐραννήν,
οὐρανίαν χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν, κροκόπεπλον,
τυμβιδίαν, ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσαν,
Περσείαν, φιλέρημον, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι,
νυκτερίαν, σκυλακῖτιν, ἀμαιμάκετον βασίλειαν,
θηρόβρομον, ἄζωστον, ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσαν,
ταυροπόλον, παντὸς κόσμου κληιδοῦχον ἄνασσαν,
ἡγεμόνην, νύμφην, κουροτρόφον, οὐρεσιφοῖτιν,
λισσόμενος κούρην τελεταῖς ὁσίαισι παρεῖναι
βουκόλωι εὐμενέουσαν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῶι.

31 Ὕμνος Κουρήτων.
Σκιρτηταὶ Κουρῆτες, ἐνόπλια βήματα θέντες,
ποσσίκροτοι, ῥομβηταί, ὀρέστεροι, εὐαστῆρες,
κρουσιλύραι, παράρυθμοι, ἐπεμβάται, ἴχνεσι κοῦφοι,
ὁπλοφόροι, φύλακες, κοσμήτορες, ἀγλαόφημοι,
μητρὸς ὀρειομανοῦς συνοπάονες, ὀργιοφάνται·
ἔλθοιτ᾽ εὐμενέοντες ἐπ᾽ εὐφήμοισι λόγοισι,
βουκόλωι εὐάντητοι ἀεὶ κεχαρηότι θυμῶι.

Le terme βούτης apparaît dans l'hymne à Pan, mais ce n'est pas un qualificatif direct du dieu: Pan prend plaisir à la compagnie des chevriers et des bouviers (11.8). Le contexte est donc différent. En contraste avec certains autres titres, celui de *boukolos* n'est jamais employé pour décrire un dieu et son usage est exclusivement affecté à la description de membres du culte. Il est remarquable que le *boukolos* soit nommé dans le premier hymne de la collection, ce qui peut être interprété comme un gage de son importance. Les deux hymnes qui contiennent ce nom sont assez divers. Hécate est nocturne, danse avec les âmes des morts et partage certains traits avec Artémis, tandis que les Courètes apparaissent comme de joyeux danseurs dionysiaques liés avec la Mère et les mystères. Des mots comme σκιρτηταί (31.1) et surtout εὐαστῆρες (31.2) appartiennent au vocabulaire dionysiaque[78]. Comme je l'ai déjà observé, les hymnes qui se suivent se réfèrent les uns aux autres: dans ce cas, l'hymne aux Courètes appartient au groupe des hymnes à Dionysos. D'autre part, certains adjectifs choisis en commun renforcent le lien entre les Courètes et Dionysos. Ainsi le mot εὐαστῆρες dans l'hymne aux Courètes caractérise Dionysos, fils de Zeus et de Perséphone de l'hymne précédent (31.2):

Κικλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστῆρα. (30.1 Dionysos)

Le mot εὐαστής semble être utilisé indifféremment avec εὐαστήρ, qui apparaît aussi dans l'hymne à Silène, Satyres et Bacchantes (54.5). L'expression εὐαστὴς θεός est utilisée comme équivalent de Bacchos dans une inscription de Pergame du IIe s. av. J.-C.:

βασιλεῖ Εὐμένει θε[ῶι
σωτῆρι καὶ εὐεργέ[τηι
οἱ Βάκχοι τοῦ εὐαστοῦ θ[εοῦ.[79]

Contrastant avec la différence de contenu des hymnes adressés à Hécate et aux Courètes, les demandes de ces deux hymnes sont singulièrement semblables. Le seul mot qui diffère est εὐμενέουσαν dans l'hymne à Hécate, qui correspond à εὐάντητοι, dans la même position métrique, de l'hymne aux Courètes. De plus, εὐμενέοντες apparaît dans le vers précédent de l'hymne aux Courètes, ce qui semble indiquer une volonté supplémentaire de rapprocher les deux demandes. Le contenu de la prière est dans un cas la présence de la déesse à la τελετή et dans l'autre la simple présence des dieux. On peut se demander si l'allusion au rite d'initiation dans le premier hymne permet d'inférer une participation active du *boukolos* au rituel. L'hypothèse que l'hymne à Hécate n'ait pas eu à l'origine d'offrande brûlée a été énoncée dans le deuxième chapitre. Si cela s'avère exact, peut-on en déduire que c'est pour la même raison que les deux hymnes ne comportent pas d'offrande?

L'hymne aux Courètes comporte peut-être plus d'informations qu'il ne semble de prime abord. Au début de l'hymne, un certain nombre d'adjectifs se réfèrent à la danse en armes des Courètes. Cette dernière servit à couvrir les cris de Zeus nouveau-né afin que son père ne se rende pas compte de son existence. Cette danse fut aussi exécutée autour de l'enfant Dionysos. Cette manière de rechercher les symétries entre les générations est caractéristique de l'orphisme; elle se retrouve notamment dans la répétition d'incestes et dans les ingestions du monde. Dans le mythe orphique, les Courètes devaient protéger l'enfant Dionysos, mais ils échouèrent, puisque les Titans réussirent à les tromper en offrant des jouets à Dionysos. L'hymne orphique n'est cependant pas explicite. L'hymne aux Courètes est clairement dionysiaque, comme je l'ai relevé. Les Titans sont les ancêtres des hommes (37.2 Titans), sur lesquels semble peser une faute héritée (37.8). D'autre part, la mort de Dionysos, par le fait des Titans, est probablement connue, car Dionysos est τρίγονον (30.2 Dionysos). Dans l'hymne aux Courètes, leur mission protectrice est exprimée dans le mot φύλακες (31.4). Le terme ῥομβηταί, "qui tourbillonne comme un rhombos", fait allusion à la danse, mais pourrait aussi désigner un aspect spécifique du mythe. En effet, un des jouets disposés devant l'enfant Dionysos est précisément un rhombos:

---

[78] Cf. Hunsucker, *Commentary on the OH*, pp. 168 ss. Cf. dans ce chap., inscription (14).

[79] *MDAI (A)* 27 (1902), n° 86, p. 94.

> τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα· ὃν εἰσέτι παῖδα
> ὄντα ἐνόπλωι κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλωι δὲ
> ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν
> ἀθύρμασιν, οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα,
> ὡς ὁ τῆς Τελετῆς ποιητὴς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θράικιος·
>   κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγματα καμπεσίγυια,
>   μῆλά τε χρύσεα καλὰ παρ᾽ Ἑσπερίδων λιγυφώνων.
> καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς
> κατάγνωσιν παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα,
> ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος.[80]

On observe que dans ce passage Clément se réfère aux mystères de Dionysos, mais qu'il cite des vers d'Orphée énumérant les jouets. Les mots choisis dans l'hymne aux Courètes indiquent peut-être des allusions au contexte mythique évoqué ci-dessus, mais il convient de rester prudent à ce sujet.

À cause de l'image du chef religieux à la tête de son troupeau, Maass suggéra que le βουκόλος était en fait Orphée[81]. Cette hypothèse sera discutée à la lumière de l'ensemble des témoignages concernant ce titre. Dans les *Hymnes*, on peut se demander si le *boukolos* apparaît fortuitement dans les hymnes à Hécate et aux Courètes ou s'il a un rapport spécial avec ces dieux. Si cette deuxième hypothèse est vraie, y a-t-il d'autres dieux qui sont liés à ce titre? À nouveau, l’ensemble des données relatives à cette question permettra peut-être d’y répondre.

---

[80] Clem. Al., *Protr.* 2.17.2-2.18.2 [Montdésert] (cf. *OF* 34). Pour un miroir lié au culte de Dionysos, cf. L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* (Genève 1996), n° 92.

[81] Maass, *Orpheus,* pp. 180 ss.

Le mot *boukolos* apparaît dans des textes littéraires, dans des inscriptions et dans des papyrus[82].

B *Références littéraires*

Une des pièces de Cratinos s’intitule Βουκόλοι[83]. Ces “bouviers” semblent avoir été des personnages un peu semblables aux Satyres.

Euripide, cité par Clément d’Alexandrie, parle d’un *boukolos* lié à Dionysos:

> λέγεται δὲ καὶ ἐν χρησμῶι τινι ‘στῦλος Θηβαίοισι Διώνυσος πολυγήθης’, ἐκ τῆς παρ’ Ἑβραίοις ἱστορίας. ἀλλὰ καὶ Εὐριπίδης ἐν Ἀντιόπηι φησίν
>
> ἔνδον δὲ θαλάμοις βουκόλον . . .
> κομῶντα κισσῶι στῦλον εὐίου θεοῦ.[84]

Le mot εὔιος se trouve dans les *Hymnes orphiques* où il qualifie Dionysos[85]. En dehors du lien avec Dionysos, ce passage n’est pas très éclairant pour notre compréhension du *boukolos*.

Le mot *archiboukolos* est utilisé pour décrire Apollon dans un fragment de Polémon, ce qui prouve que ce mot n’est pas exclusivement affecté aux prêtres de Dionysos[86].

Mais la référence littéraire la plus importante au sujet des *boukoloi* est contenue dans un traité de Lucien sur la danse:

> ἡ μέν γε Βακχικὴ ὄρχησις ἐν Ἰωνίαι μάλιστα καὶ ἐν Πόντωι σπουδαζομένη, καίτοι σατυρικὴ οὖσα, οὕτω κεχείρωται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐκεῖ ὥστε κατὰ τὸν τεταγμένον ἕκαστοι καιρόν, ἁπάντων ἐπιλαθόμενοι τῶν ἄλλων, κάθηνται δι’ ἡμέρας Τιτᾶνας καὶ Κορύβαντας καὶ Σατύρους καὶ Βουκόλους ὁρῶντες.[87]

Le lien entre les *boukoloi* et la danse est aussi établi par certaines inscriptions[88]. D’autre part, les lieux qui sont évoqués dans cet extrait correspondent à des provenances d’inscriptions relatives au *boukolos*. Il est étonnant de trouver les “bouviers” aux côtés d’êtres divins ou semi-divins comme les Titans, les Corybantes et les Satyres. Il s’agit de divinités étroitement liées à Dionysos. Ces danses requéraient probablement des déguisements. Ainsi, de manière un peu analogue au cas des prêtres désignés à l’aide du nom des dieux auxquels ils sont attachés, des personnes jouent le rôle des *boukoloi*. Cet extrait évoque l’entrée de Marc Antoine à Éphèse qui, accompagné de Bacchantes, de Satyres et de Pans, fut appelé Dionysos Χαριδότης et Μειλίχιος par la foule[89].

---

[82] Une partie des sources a déjà été réunie. P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiases, Éranes, Orgéons* (Paris 1873), pp. 110-119; Dieterich, *OH*, pp. 70-78; Ziebarth, *Vereinswesen*, pp. 50 ss.; Kern, “βουκόλοι”, 1013-1017; Quandt, *De Baccho*, pp. 251 ss.; Poland, *Geschichte des Vereinswesens*, pp. 44-45; A. Bruhl, *Liber Pater* (Paris 1953), pp. 301 ss.; Perea Yébenes, “Escultura epígrafa de Urania”, pp. 169-191; cf. aussi E. Simon, “Zum Fries der Mysterienvilla bei Pompeji”, *JDAI* 76 (1961), pp. 126-128.

[83] Cratinus, *PCG*, vol. iv, T 7 (f), p. 113 [Kassel et Austin].

[84] Eur., *Antiop. TrGF* fr. 203 [Nauck], in Clem Al., *Strom.* 1 p. 418 [Stählin]. Nauck pense qu’il y a une lacune entre les deux vers.

[85] 30.4 Dionysos; 50.3; 50.8 Lysios Lénaios.

[86] Polemon, fr. 31 [Preller]; Schol. ad Hom., *Il.* 1.39.

[87] Lucian, *Salt.* 79 [Macleod].

Clément d’Alexandrie commence le second livre du *Protreptique* par une discussion sur les oracles, puis révèle des mystères. Il mentionne l’union de Déméter et de Zeus, et ensuite celle du même Zeus, sous forme ophidienne, avec Phéréphatta. Les mystères de Sabazios se réfèrent à cet épisode: les initiés se passent un serpent en leur sein. Le dieu est alors appelé ὁ διὰ κόλπου θεός[90]. Clément décrit ensuite la naissance du fils de Phéréphatta:

> Κυεῖ καὶ ἡ Φερέφαττα παῖδα ταυρόμορφον· ἀμέλει, φησί τις
> ποιητὴς εἰδωλικός,
> . . . ταῦρος,
> πατὴρ δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων,
> ἐν ὄρει τὸ κρύφιον, βουκόλος, τὸ κέντρον,
> βουκολικόν, οἶμαι, κέντρον τὸν νάρθηκα ἐπικαλῶν, ὃν δὴ
> ἀναστρέφουσιν οἱ βάκχοι.[91]

L’idée évoquée précédemment, qui associe le βουκόλος avec un Dionysos taurin, repose sur ce passage.

Plus loin, mais toujours dans le même livre, Clément discute les mystères d’Éleusis. Il raconte le geste obscène de Baubo qui provoqua le rire de Déméter. Il décrit les habitants d’Éleusis:

> Ωἴκουν δὲ τηνικάδε τὴν Ἐλευσῖνα οἱ γηγενεῖς· ὀνόματα
> αὐτοῖς Βαυβὼ καὶ Δυσαύλης καὶ Τριπτόλεμος, ἔτι δὲ Εὔμολπός
> τε καὶ Εὐβουλεύς· βουκόλος ὁ Τριπτόλεμος ἦν, ποιμὴν δὲ ὁ
> Εὔμολπος, συβώτης δὲ ὁ Εὐβουλεύς· ἀφ᾽ ὧν τὸ Εὐμολπιδῶν
> καὶ τὸ Κηρύκων τὸ ἱεροφαντικὸν δὴ τοῦτο Ἀθήνησι γένος ἤνθησεν.[92]

---

[88] Cf. ce CHAP. Le *boukolos*, inscriptions (4); (5).

[89] Plut., *Vit. Ant.* 24.4 [Flacelière et Chambry].

[90] Cf. † ὑποκόλπιε 52.11 Triétérique.

[91] Clem. Al., *Protr* 2.16.3 [Montdésert] (cf. Eus., *PE* 2.3 (64b-c)). O. CRUSIUS, “Ein vergessenes Fragment des Rhinthon”, *RhM* 45 (1890), p. 269.

[92] Clem. Al., *Protr* 2.20.2 [Montdésert] (cf. Eus., *PE* 2.3 (66a-b) (cf. *OF* 52).

Baubo, Dysaulès, Triptolème, Eumolpos et Eubouleus sont des figures liées à l'enlèvement de Coré. Dans certaines versions du mythe, ils sont décrits comme autochtones. L'adjectif γηγενής s'explique aussi peut-être par le fait que dans les généalogies attribuées à Musée, Triptolème est le fils d'Océan et de Gé[93]. Ces différentes figures auraient aidé Déméter dans sa quête de Coré. En récompense, elle offrit l'art de semer et les mystères. Ces mythes sont centraux dans les théogonies orphiques. Dans les *Hymnes orphiques* apparaissent Dysaulès et Euboulos, mais ni Triptolème, ni Baubo, ni Eumolpos. Il se peut que cela soit dû au caractère non narratif des *Hymnes orphiques,* qui ne se réfèrent aux mythes que de manière allusive, comme c'est le cas par exemple pour Dysaulès et Euboulos dans l'hymne à Mère Antaia (41.6; 41.7)[94]. Une différence considérable entre cet hymne et l'*Hymne homérique à Déméter* réside dans le fait que Mère Antaia se rendit dans les enfers[95]:

> ἦλθές τ᾽ εἰς ᾽Αίδην πρὸς ἀγαυὴν Περσεφόνειαν. (41.5)

Triptolème était un bouvier, Eumolpos gardait les moutons et Eubouleus les cochons. Il semble qu'il y ait une correspondance entre Eubouleus qui gardait les cochons et le sacrifice de cochonnets qui étaient jetés dans des trous lors des Thesmophories, comme nous l'avons relevé. Un lien parallèle entre Triptolème et un sacrifice de taureau se trouve peut-être dans la description de l'Éleusinium athénien de Pausanias. Après avoir dit qu'il avait été découragé par un rêve d'en révéler plus que ce qui convient à des personnes non initiées, il décrit la statue d'un bœuf mené au sacrifice qui se trouve devant une statue de Triptolème:

> Πρὸ τοῦ ναοῦ τοῦδε, ἔνθα καὶ τοῦ Τριπτολέμου τὸ ἄγαλμα,
> ἔστι βοῦς χαλκοῦς οἷα ἐς θυσίαν ἀγόμενος . . . [96]

Ces figures mythiques, particulièrement Eumolpos qui était le fils de Kéryx, étaient les ancêtres de familles importantes, les Eumolpides et les Kérykes. Ces familles fournissaient l'*hiérophante.*

C *Sources épigraphiques*

Ce catalogue des inscriptions contenant des *boukoloi* liés au culte vise à être aussi complet que possible. Certaines inscriptions ont été incluses dans ce chapitre, mais laissées de côté dans les appendices 8 et 9, qui ordonnent les inscriptions selon leurs dates et leur provenance. Les inscriptions qui ne sont pas prises en considération dans les annexes ne sont pas numérotées dans le présent chapitre. En effet, dans quelques cas, le texte était incertain ou le *boukolos* n'était pas clairement lié à Dionysos. Dans ce chapitre, les textes sont ordonnés selon leur provenance géographique à partir de Pergame. Dans chaque rubrique, ils sont classés selon l'ordre chronologique. Les inscriptions grecques sont d'autre part séparées des inscriptions latines[97].

---

[93] Musaios *DK* 2 B 10 (cf. Paus. 1.14.3).
[94] Le texte de l'hymne est assez corrompu.
[95] Richardson, *Demeter,* p. 84
[96] Paus. 1.14.4.

On a suggéré que les βουκόλοι et les *pastores* désignaient la même chose. Par exemple, Fishwick lie les *hastiferi* aux βουκόλοι et aux *pastores*[98]. Son argument concernant le lien entre les *hastiferi* et les βουκόλοι est tiré du fait qu'ils sont en nombre égal sur certaines inscriptions, ce qui n'est pas très convaincant. De plus, même si un rapport entre le *pastor* et le βουκόλος existait, cela ne rendrait pas compte des termes de *bucolista* ou *archibucolus*, qui sont clairement apparentés. Les sens de *pastor* et de βουκόλος sont identiques, mais appartiennent à des contextes assez différents.

1 *Inscriptions grecques*

Pergame

Que la plupart des inscriptions concernant le *boukolos* proviennent de Pergame est un des indices qui suggère que les *Hymnes* sont issus de cette ville.

(1) Règne d'Auguste (27 av. J.-C.-14 ap. J.-C.) [99]. Autel de marbre blanc rectangulaire, avec une inscription dédiée à Dionysos Kathégémon, trouvée dans une maison hellénistique réutilisée à l'époque romaine (salle dite des podium). Cette inscription, ainsi que la suivante, ont été découvertes dans un même lieu, dont on pense qu'il fut peut-être utilisé par une association dionysiaque. Le cercle des *Hymnes orphiques* se réunissait sans doute dans un endroit comparable:

---

[97] Les témoignages ont été disposés en tableaux dans les APPENDICES 8 et 9.

[98] D. FISHWICK, "Hastiferi", *JRS* 57 (1967), pp. 142-160. Cet article se réfère à d'autres érudits qui firent le même rapprochement. Cf. aussi *ThLL s.v.* "hastifer"; "pastor".

[99] Les chiffres correspondent aux inscriptions qui figurent dans les APPENDICES 8 et 9, qui organisent les inscriptions selon leur origine et selon leur date. Les inscriptions qui ne figurent pas dans ces tableaux, mais qu'il convenait de citer dans le chapitre, ne sont pas numérotées.

Διονύσωι Καθηγεμόνι
Ἡρωΐδης ἀρχιβούκολος.[100]

Une guirlande, ornée de rubans, un canthare et de la vigne sont représentés au-dessus de l'inscription.

(2) Règne d'Auguste (27 av. J.-C.-14 ap. J.-C.). Autel de marbre blanc rectangulaire, avec une inscription dédiée à Auguste. Cette dernière fut trouvée dans la même pièce que la précédente:

Σεβαστῶ[ι Καίσαρι]
Ἡρωΐδης ἀρχιβο[ύκολος.][101]

Sont représentées au-dessus de l'inscription une branche de chêne avec des feuilles et des glands, une figure de capricorne et une corne d'abondance. Ces deux symboles forment une unité, de manière à ce que le lien entre les deux soit clair. Une plinthe circulaire de petite dimension se trouve sur l'autel. À Pergame, les titres de βουκόλος et d'ἀρχιβούκολος sont toujours associés à un culte de Dionysos qui était étroitement lié au pouvoir[102]. Le voisinage de Dionysos et d'Auguste ne peut pas manquer de nous surprendre, puisque Marc Antoine avait choisi le nom de "Nouveau Dionysos"[103]. Au Ier s. ap. J.-C., on assiste à un déclin de la présence dionysiaque dans les arts, en réaction à ce choix[104]. À l'époque de l'inscription, l'Empereur portait le nom de Σεβαστός (Auguste), ce qui indique que la date est postérieure à 27 av. J.-C. Cependant, une personne vénérant particulièrement Dionysos pouvait aussi témoigner sa fidélité à l'empereur. C'est probablement dans ce sens qu'il faut comprendre cette inscription.

Ces deux inscriptions étaient inconnues de Kern, lorsqu'il émit l'hypothèse d'une origine pergaménienne des *Hymnes*. Elles ne fournissent pas d'élément de preuve, mais s'ajoutent au dossier des inscriptions de cette ville.

---

[100] W. Radt, *AA* (1977), pp. 307 ss.; W. Radt, *AA* (1978), pp. 417 ss.; W. Radt, *AA* (1979), pp. 321 ss.; *SEG* 29 (1979), n° 1264; M. J. Mellink, *AJA* 83 (1979), pp. 340-341; Radt, "Dionysos-Altärchen", pp. 199-209; *SEG* 40 (1990), n° 1135. Cf. Planche 14, p. 289.

[101] Radt, "Dionysos-Altärchen", pp. 199-209; *SEG* 40 (1990), n° 1136. Cf. Planche 14, p. 289.

[102] Olhemutz, *Die Kulte*, pp. 115 ss.; Radt, "Dionysos-Altärchen", p. 204.

[103] Socrate de Rhodes, *FGrH* 192 fr. 2 (cf. Ath. 4.148c); Plut., *Vit. Ant.* 24.4-5; 60.5; 75.4-5.

[104] R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse* (Paris 1966), pp. 368-369; G. Bowersock, "Dionysos as an epic hero", in N. Hopkinson (éd.), *Studies in the* Dionysiaca *of Nonnus* (The Cambridge Philological Society suppl. 17) (Cambridge 1994), pp. 156-166.

(3) I^{er} s. ap. J.-C. Le texte suivant figure sur une stèle de marbre blanc découverte dans le théâtre. Les lettres se trouvent sous une couronne de lierre:

> Οἱ βουκόλοι ἐτείμησαν
> Σωτῆρα Ἀρτεμιδώρου, τὸν
> [ἀ]ρχιβούκολον, διὰ τὸ εὐσεβῶς
> καὶ ἀξίως τοῦ Καθηγεμόνος
> Διονύσου προΐστασθαι τῶν
> θείων μυστηρίων.
> Εἰσὶν δὲ οἱ βουκόλοι·
> dix-huit noms
> Ὑμνοδιδάσκαλοι·
> deux noms
> Σειληνοί·
> trois noms (le dernier: χορηγός).[105]

Cette inscription se rattache au culte de Dionysos Kathégémon[106]. Le fait qu'elle ait été retrouvée dans le théâtre constitue un lien supplémentaire avec Dionysos. Le titre de *boukolos* semble être le nom des membres du groupe, comme peut-être le nom de mystes pour celui des *Hymnes orphiques*. Le titre d'*archiboukolos* est placé en premier, ce qui confirme la primauté de rang liée à ce mot. Cette primauté découle d'ailleurs du sens même de ce terme. Les Silènes, qui pourtant n'apparaissent pas dans le passage de Lucien, semblent n'être pas très différents des Satyres et des Corybantes des danses bacchiques du Pont et de l'Ionie. Cette inscription confirme que les termes de "Silène" ou de "Satyre" pouvaient être utilisés pour désigner des membres du cortège bacchique comme des membres du culte. Le terme de χορηγός implique que des danses et des chants étaient présentés. D'autre part, l'énumération des membres du groupe semble complète. Nous pouvons ainsi nous faire une idée de la variété du nombre de personnes participant à un groupe, surtout si ce nombre est confronté à celui indiqué dans l'inscription du *Metropolitan Museum*.

(4) Après 106 ap. J.-C. Cette inscription sur un morceau de marbre blanc fut copiée dans une maison privée, mais son origine exacte est inconnue[107]:

> Ἀγαθῆι [τύχηι.]
> Γ. Ἄντιον Αὖλον Ἰού[λιον Κουαδρᾶτον]

---

[105] *IvP*, n° 485; *Syll.*^{3} 1115; cf. Olhemutz, *Die Kulte*, pp. 110 ss.; Habicht, *Die Inschriften des Asclepieions*, p. 163. Cf. Planche 15, p. 290.

[106] Cf. Olhemutz, *Die Kulte*, pp. 90-122 (spécialement, pp. 115 ss.).

[107] Maison de Georgios Rallis.

δὶς ὕπατον καὶ ἀν[θύπατον Ἀσίας]
τὸν διὰ γένους ἱερέ[α τοῦ Καθηγεμόνος]
Διονύσου
οἱ χορεύσαντες βου[κόλοι τὴν ἐπ']
αὐτοῦ τριετ[ηρίδα]·
deux noms
διαταξί[αρχος]·
un nom
ἀρχιβού[κολος] ·
un nom
βουκό[λοι]·
treize noms (l'inscription est incomplète).[108]

Les χορεύσαντες βουκόλοι se trouvent aussi dans la description de Lucien. Ils forment une catégorie séparée des βουκόλοι.

(5) Règne d'Hadrien (117-138 ap. J.-C.). Cette inscription gravée dans du marbre blanc provient aussi du théâtre:

fr. A
[- - - - - - - - - -]Ἰούλιο[- - - - - - - - - -]
[ἀρχιερέα? τοῦ Κ]αθηγεμ[όνος Διονύσου]
οἱ χορεύσα[ντες]
[τὴν ἐπ' α]ὐτοῦ τριε[τηρίδα,]
[ἀρχιερατευούσης?] Ἰουλίας Πο[- - - - - - -
ἀ]ρχιβουκ[ολοῦντος
- -

fr. B
[- - μο[ς- - -]
Πουπλικ[- - -]
[Ἐπὶ τοῦ δεῖνος ἀ]ρχιβουκόλου καὶ [- - -]
[ὁ δεῖνα γραμματεὺ]ς βουλῆς νέων
[ὁ δεῖνα ἀ]ρχιτέκτων
[ὁ δεῖνα βουλ]ευτὴς
[ὁ δεῖνα ἐ]φηβοφύλαξ.[109]

La reconstitution suivante du texte a pu être été proposée grâce à d'autres découvertes épigraphiques[110]:

---

[108] C. SCHUCHHARDT, "Die Arbeiten von Pergamon", *MDAI (A)* 24 (1899), n° 31, pp. 179-180; *AnnEpigr* (1899), n° 199; *IG Rom* 4.386; HABICHT, *Die Inschriften des Asclepieions*, p. 163; J. et L. ROBERT, *Bull. Epigr.* (1971), n° 554; cf. A. STEIN, L. PETERSEN (éd.*), Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III.* (Berlin 1933-1999²), I, n° 507.

[109] *IvP*, n° 486. Cf. PLANCHE 16, p. 291.

[110] Cf. notamment, l'inscription précédente.

fr. A
[Γ. ῎Αντιον Αὖλον]̓ Ἰούλιο[ν Κουαδρᾶτον τὸν διὰ γέ-
νους ἱερέα τοῦ] Καθηγεμ[όνος Διονύσου - - -]
[- - - - - - -]οἱ χορεύσα[ντες βουκόλοι
[τὴν ἐπ᾽] αὐτοῦ τριε[τηρίδα·]
[- - - -]̓ Ἰουλία Σπο[ρίου- - -]
[- - - -]ἀρχιβούκ[ολος - - - -]
[- - - - - - - - - - - -] [111]

L’inscription nomme les membres d’un groupe lié à Dionysos Kathégémon, dans lequel un des titres était celui d’*archiboukolos*. Les χορεύσα[ντες βουκόλοι sont une restitution, mais celle-ci est conforme à la description de Lucien ainsi qu’à l’inscription précédente (4). Si la restitution τριε[τηρίδα est correcte, l’on peut rapprocher ce texte du Dionysos Triétérique des *Hymnes*.

(6) Non datée. Sur un morceau de marbre bleuâtre très abîmé, retrouvé dans la partie sud de l’agora. Cette inscription contient peut-être le nom de Dionysos et un verbe formé à partir d’ἀρχιβούκολος:

[- - - - - - -Διονύ?]σου καὶ[- -]
[- - - - - ἀρχιβ]ου[κ]ολοῦντος.[112]

(7) Non datée. L’inscription suivante se trouvait sur un morceau de marbre blanc qui fut réutilisé dans le mur d’une maison privée:

Θεόδο[τ]ος ἀρχιβούκολος
Σωσιπάτραν τὴν ἱέρηαν.[113]

Une guirlande de lierre est aussi représentée.

(8) Non datée. Le nom de Dionysos apparaît aussi sur une inscription de marbre blanc.

Διο[ν]ύσ[ωι Καθηγεμόνι]
καὶ τοῖς [βουκόλοις]
᾿Αρ[ί]σταρχο[ς τοῦ δεῖνος]
τ[ὸ σ]τιβάδε[ιον ἀνέθηκε].[114]

Le mot [βουκόλοις] convient parfaitement dans ce contexte. Cependant, puisqu'il ne figure pas sur l'inscription, il ne constitue pas une base sur laquelle il soit possible de se fonder[115].

---

[111] C. Schuchhardt, *MDAI (A)* 24 (1899), p. 180; cf. l’inscription précédente.
[112] *IvP*, n° 487, lignes 4-5 (sur 17). Cf. Planche 17, p. 291.
[113] *IvP*, n° 488. Il est possible que ce personnage ait aussi été prêtre d’Athéna. (*IvP* n° 492). Cf. Planche 18, p. 292.
[114] A. Wilhelm, “Zu griechischen Inschriften”, *MDAI(A)* 17 (1892), pp. 190-191; *IvP*, n° 222.

Les inscriptions de Pergame associent le *boukolos* avec le culte de Dionysos Kathégémon, avec des mystères en l'honneur du dieu et, semble-t-il, avec les cérémonies triétériques. Certains *boukoloi* avaient un rapport avec la danse. La présence de *boukoloi* dansant et de Silène dans les inscriptions de Pergame rend cette information proche de ce qui se trouve dans le témoignage de Lucien[116]. Comme Pergame est le lieu d'où provient le plus grand nombre d'inscriptions relatives au *boukolos*, ce peut être un argument qui permet de placer l'origine des *Hymnes* dans cette ville. En revanche, le fait que Dionysos Kathégémon ne figure pas dans notre texte peut être interprété comme un argument en défaveur de cette origine. Ce peut aussi être simplement le signe que le groupe utilisant les *Hymnes* ne se rattachait pas à un culte officiel de la cité, comme semblent d'ailleurs l'indiquer d'autres éléments de ce texte. Les deux premières inscriptions proviennent d'une grande pièce d'une maison qui était probablement occupée par un groupe vénérant Dionysos Kathégémon. Le fait que ce groupe dédie une inscription à Auguste le distingue de celui qui utilisa les *Hymnes* dans lesquels il n'y a nulle trace du culte impérial. Le cercle des *Hymnes,* en choisissant le nom d'Orphée comme auteur, et surtout en adoptant certains comportements de type sectaire, par exemple liés à l'alimentation, se plaçait nécessairement à une certaine distance des cultes officiels. De ce fait, la localisation du culte dans le sanctuaire de Déméter, comme le suggéra Kern, semble assez peu probable[117]. Ainsi, une maison privée semblerait être un lieu plus approprié pour les rencontres du groupe utilisant les *Hymnes orphiques*. Dans les inscriptions de Pergame, la présence du *boukolos*, le lien de ce titre avec Dionysos, les Silènes et l'ὑμνοδιδάσκαλοι rappellent les *Hymnes*. Les *boukoloi* des *Hymnes* ne sont pas décrits comme dansant, mais la danse en armes constitue peut-être un des éléments de l'hymne aux Courètes. On peut rappeler à ce sujet que dans la description de Lucien, les Corybantes sont présents aux côtés des *boukoloi.*

Tepekjöi
(9) Avant la seconde moitié du II^e^ s. ap. J.-C. Cette inscription sur du marbre blanc fut trouvée dans une maison privée vers Monamak, au

---

[115] De ce fait cette inscription n'est pas numérotée et ne figure pas dans les appendices concernant les bouviers.

[116] Même si Lucien parle de Satyres et non de Silène.

[117] Kern, "Demeterheiligtum", pp. 431-436, ainsi que les autres articles du même auteur.

sud-ouest de Salihly, dans la région de Sardes. Elle est très usée, car elle fut réutilisée pour des escaliers. La lecture n'en est de ce fait pas sûre:

> Ἔτους [σλ ?. . μηνὸς Πα-]
> νήμου λ΄ · Β[ου-]
> λευσομένου τοῦ
> [δι]αζώσματος βωμ[ὸν]
> ἀναστῆσαι καθηγ[ε-]
> μόνι Διονύσωι [Εὐ-]
> τύχης Ἑρμογένο[υ]
> α̣΄ [ἱ]εροφά[ν]της καὶ Ἕρμ[ιπ-?]
> π̣ος [Μ]ενεκράτου α΄
> [ὑ]ό̣ς, ἀρχιβούκολος [τῆς]
> [σπ]είρης [ὑ?]πέσχετο
> [- - - - - - -]διὰ Τῖτον
> [ἀνέστη]σαν ἐξ ἰδ-
> [ίων- - - - - - - - - - .][118]

Ce texte émane d'une association (σπεῖρα) qui vénérait Dionysos Kathégémon. Les dignitaires cités sont un *archiboukolos* et un *hiérophante.* Ce dernier terme se trouve dans les inscriptions, mais pas dans les *Hymnes.* Le mot διάζωσμα a été discuté dans la partie qui traitait des groupes entiers. Il n'est pas complètement clair.

Éphèse

À Éphèse, le mot *boukolos* apparaît dans des inscriptions non datées:

(10) [βου]κόλ[ος]
[ ]ου θυρσο[φόρος]
[ ] Ἀνεικη̣[τ-]
[ ] βουκό[λος].[119]

Ce texte est très fragmentaire. Il est intéressant d'y voir apparaître le titre de bouvier, à côté d'un (porte?)-thyrse, comme dans l'inscription du *Metropolitan Museum.* L'inscription citée ci-dessus est probablement liée à Dionysos.

(11) Non datée. Une liste de mystes figurant dans une inscription sur une fine couche de marbre qui recouvrait à l'origine un mur. L'inscription fut retrouvée dans le théâtre, mais il se peut qu'à l'origine elle provienne d'une maison de banquets qui se trouve à proximité. Ce

---

[118] Buresch, *Aus Lydien,* n° 8, pp. 11-13; Ziebarth, "Vereinsinschriften", p. 512.
[119] *IK* 14, n° 1268.

texte est relativement long et figure sur divers fragments. Seuls certains passages seront cités ici[120].

(b) ἔθυσαν [οἵδε]
ἐπιλή[νια]
. . .

24 [᾿Επα]φροδείτου
25 [ ]ᾶ τοῦ ᾿Απολλωνί-
26 ου βουκό(λος)
[ ]ωνιανός
ραις
28 [σὺν] καὶ ταῖς βασσά-
[῾Ερ]μοδώρου βου(κόλος)

(o) 2 [ο]υ γ´ βουκόλ[ος]
3 [Σα]τύρου θυρ[σοφόρος.][121]

Dans l'hymne à Lysios Lénaios, l'adjectif ἐπιλήνιος est utilisé:

> Κλῦθι, μάκαρ, Διὸς υἶ᾿, ἐπιλήνιε Βάκχε, διμάτωρ. (50.1)

Cet adjectif est lié au pressoir et évidemment à Dionysos. Des danses et des chants du pressoir existaient. Par exemple, dans la Grande Procession en l'honneur de Ptolémée Philadelphe, un chariot avec un grand pressoir était présenté et soixante Satyres chantaient un chant du pressoir[122]. Le mot βασσάραι apparaît dans l'inscription citée ci-dessus. Dans les *Hymnes,* Dionysos est appelé Bassareus et Bassaros, comme cela a déjà été relevé au sujet de l'inscription du *Metropolitan Museum*[123]. Le groupe décrit dans cette inscription très fragmentaire semble avoir des caractéristiques semblables à celles du groupe utilisant les *Hymnes orphiques.*

Ankara (Ancyra)

(12) IIIe s. ap. J.-C. (?). Il s'agit d'une inscription non encore publiée dont le contenu est cité par Henrichs:

> An unpublished inscription from Ankyra Sidera in Phrygia of perhaps the third century CE mentions a twelve-years old Flavios who was a bukolos (literally 'oxherd') in the thiasos of Dionysos Dithyrambos and who was killed when a wall in the precinct of the god collapsed during an earthquake.[124]

---

[120] Les lettres se réfèrent aux différents fragments.

[121] *IK* 15, n° 1602.

[122] Callix. 73-78 [Rice]; *FGrH* 627 fr. 2, p. 170 (cf. Ath. 199a).

[123] Cf. NILSSON, *Dionysiac Mysteries,* p. 55; MERKELBACH, *Die Hirten,* p. 76.

[124] A. HENRICHS, "Changing Dionysiac Identities", in B.F. MEYER et E.P. SANDERS (éd.), *Jewish and Christian Self-Definition* (Londres 1982), vol. iii, p. 226, n. 122.

Un Priape-Dionysos est vénéré, entre autres sous le nom de Dithyrambos, à Lamspaque[125]. Qu'un enfant puisse porter ce titre religieux change la conception que nous en avons. De manière semblable, les enfants jouaient un rôle dans les initiations: une initiation d'enfant est peut-être représentée dans la villa Item[126]. Il s'agit cependant d'un élément jusqu'ici tout à fait nouveau pour le *boukolos*. On peut se demander si cette fonction se transmettait de père en fils ou si l'enfant jouait un rôle dans le rituel. Il semble que le thiase était rattaché au sanctuaire de Dionysos Dithyrambos, un qualificatif de Dionysos qui n'apparaît pas dans les *Hymnes*.

Apollonie du Pont
(13) L'inscription provient d'Apollonie (Sozopolis), une colonie milésienne. Il s'agit d'une liste de titres religieux:

2 - - - - - δώρου λικναφόρος,
- - - - - ο[φ]όρου βουκόλος.[127]

D'autres titres religieux sont mentionnés dans la même inscription: 4 ἑστία[ρχος?] 6 κρατηριακός? 7 ἀρχιμύσ[της?] 17 ἀρχιβασσάρα 18 κισταφόρος. Les titres contenus dans ce texte ont déjà été discutés lors de l'étude d'autres inscriptions.

Périnthe
(14) Cet oracle sibyllin a été trouvé à Périnthe, en Thrace. Il y avait un oracle de Dionysos en Thrace, qui serait une provenance possible de ce texte[128]. Il se peut aussi qu'il provienne d'un des oracles d'Asie Mineure:

Χρησμὸς Σιβύλλης.
᾿Επὰν δ᾿ ὁ Βάκχος εὐάσας πλησ[θήσε]τα[ι,]
[τ]ό[τ]ε αἶμα καὶ πῦρ καὶ κόνις μιγήσεται.
Σπέλλιος Εὐήθης ἀρχιβούκολος
῾Ηρακλείδου ᾿Αλεξάνδρου ἀρχιμυστοῦντος
᾿Αλεξάνδρος σπείραρχος
᾿Αρριανὸς ᾿Αγαθία
[Π]ρόξενος Μάγνου

---

[125] Ath. 1. 30a-b. Cf. aussi Ath. 11. 465a. *Etym. Magn.*, *s.v.* "Διθύραμβος". (C'est un nom de Dionysos rattaché à sa naissance, soit parce qu'il est né dans une grotte à deux entrées, soit parce qu'il est né de Sémélé et de Zeus). Sur Dionysos et le dithyrambe, cf. F.A. Voigt, Roscher 1.1, *s.v.* "Dionysos" (1884-1886), 1075-1078.

[126] Cf. l'inscription (12), de ce chap. qui concerne un enfant portant le titre de *boukolos*.

[127] Dumont et Homolle, *Mélanges d'épigraphie*, n° 111d; *IG Bulg*, vol. i, n° 401.

[128] Cf. H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity* (Londres New York 1988), p. 25.

Σωτηρικὸς Δάδα
Μηνόφιλος Β.[129]

2 πλησ[θήσε]τα[ι : ΠΛΗΣΤΑΠΟΥΕ : πλανήσεται Mommsen πλήσηι πόλιν Bücheler πληγήσεται Dieterich
3 Εὐήθης : ΕΥΗΘΙΣ
7 [Π]ρόξενος : ΗΡΟΞΕΝΟΣ

La mention d'un Βάκχος εὐάσας trouve plusieurs parallèles dans les *Hymnes*[130].

Les noms des officiels du culte cités dans cette inscription sont ἀρχιβούκολος et σπείραρχος. Il est un peu inhabituel d'avoir à la cinquième ligne un participe de ἀρχιμυστέω comme génitif absolu, plutôt que le titre ἀρχιμύστης.

L'aspect le plus fascinant de cette inscription réside dans la prédiction relative au feu, aux cendres et au sang mélangés dans un contexte dionysiaque. Le meurtre de l'enfant Dionysos est un des mythes fondamentaux de l'orphisme. Dans cette inscription, le feu désigne probablement le foudre de Zeus. Quant aux cendres et au sang, il s'agit probablement d'une allusion aux restes de Dionysos et des Titans. Le fait que le βουκόλος (ou ἀρχιβούκολος) des *Hymnes,* comme celui de cette inscription, apparaît dans un contexte qui se réfère à des mythes orphiques fait de ce texte un des parallèles les plus pertinents pour notre étude.

Cillae

(15) 241-244 ap. J.-C. Cette inscription provient aussi de la Thrace, plus précisément de Cillae, vers Philippopolis. Elle est gravée dans une pierre calcaire décorée d'une lance et d'un bouclier[131]. Le terme ἀρχιβούκολος apparaît à la ligne 17. À la ligne 7 se lisent les lettres βου̣[. Il s'agit peut-être d'un *boukolos*[132]. Certains termes, de même que

---

[129] Cod. Vat. 5250; Dumont et Homolle, *Mélanges d'épigraphie*, n° 72d; *EphEp* 3 (1877), p. 236; G. Kaibel, "Supplementum Epigrammatum Graecorum ex lapidibus conlectorum", *RhM* 34 (1879), p. 211 (cf. *OF* T 210); M. H. Sayar, *Perinthos-Herakleia (Marmara Ereglisi) und Umgebung* (DAW 269) (Vienne 1998), n° 57, pp. 237-238. Dieterich, *OH*, pp. 72 ss.; Kerényi, *Dionysos*, pp. 250-251; Festugière, *Études de religion*, p. 46.

[130] Εὐάζω 40.15 (Déméter éleusinienne); 45.4 (Dionysos Bassareus Triétérique); 54.11 (Silène, Satyre, Bacchantes); εὐαστήρ 30.1 (Dionysos); 31.2 (Courètes); εὐάς 49.1 (Hipta); εὔασμα 54.8 (Silène, Satyre, Bacchantes); εὐάστειρα 51.8 (Nymphes); 69.1 (Némésis). Cf. aussi L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* (Genève 1996), n° 92.

[131] *IG. Bulg*, vol. iii, n° 1517; Guarducci, *Epigraphica*, vol. iv, p. 189.

[132] Ce terme a été interprété comme βου̣[λ(ευτής). L. Moretti, "Il regolamento degli Iobacchi Ateniensi", *Association dionysiaque*, pp. 247-248, suggère la restitution βου̣[κ(όλος)].

la décoration, se réfèrent à des sujets militaires, tandis que d'autres appartiennent, semble-t-il, au contexte dionysiaque[133]. Certains titres de ce groupe très hiérarchisé ont déjà été commentés.

Bouloustra (à proximité d'Abdère)

(16) Pas plus tardive que le III^{e} s. ap. J. C. Cette inscription fut trouvée dans un village nommé Bouloustra, qui se situe à une heure de marche d'Abdère. Elle est inclue dans un fronton de pierre calcaire qui devait se trouver à l'origine au-dessus d'une porte:

᾿Αγαθῆι τύ-
χηι
Γ. Κάσσιος Σέ-
ξτος ἀρχιβούκολος θεῶι
Διον[ύ]σωι καὶ τοῖς συνμύσταις
ἐκ τ[ῶ]ν ἰδίων τὸ μάγαρον ἐποίησεν.[134]
μάγαρον· ΜΑΓΛΡΟΝ

Le titre d'*archiboukolos* semble avoir été celui du chef de ce groupe. D'autre part, le mot μάγαρον apparaît ici pour la première fois. Il se réfère peut-être à une grotte ou à une construction imitant une grotte qui sont caractéristiques du culte de Dionysos[135]. L'inscription se trouvait probablement à l'entrée du lieu de culte que possédait le groupe.

Athènes

(17) 175-176 ap. J.-C.[136] Les fameuses règles des *Iobacches* sont précieuses, car elles ne sont pas une simple liste des membres d'un groupe, mais elles énumèrent les règles applicables à une société bien précise, de taille importante. La présence des membres aux assemblées et les contributions à apporter sont soigneusement réglées. Des normes visent à éviter les troubles causés par l'alcool. L'huile des lampes doit être fournie par les membres, ce qui signifie que certaines fêtes et cérémonies avaient lieu la nuit. Le montant des amendes qui

---

[133] ῾Ιερεύς (7); σπειράρχης (9); σεβαστοφάντης (11); σεβαστοφάντης (13); ναρθηκοφόρος (15); ἀρχιμύστης (18); ἀρχι.αλλαρος (ἀρχιRαλλαρος (*sic*); cf. L. Moretti, "Il regolamento degli Iobacchi Ateniensi", *Association dionysiaque*, p. 248) ; σειστημάρχης (22); ἔκδικος (23); σιμιοφόρος (24); κρανιάρχης (25); λυχνοάπτρια (30); κισταφόρος (31); λικναφόρος (32); βακχή (33).

[134] J. Bousquet, "Inscription d'Abdère", *BCH* 62 (1938), pp. 51-54; *AnnEpigr* (1939), n° 41; *SEG* 17 (1960), n° 320. Cf. Planche 19, p. 292.

[135] Cf. par exemple Callix. 136-145 [Rice]; *FGrH* 627 fr. 2, p. 172 (cf. 200b-c); Socrate de Rhodes, *FGrH* 192 fr. 2 (cf. Ath. 148b).

[136] L. Moretti, "Il regolamento degli Iobacchi ateniensi", *Association dionysiaque*, p. 252.

sont prévues est élevé, ce qui suggère un niveau social très aisé pour les membres de ce groupe[137]:

> μερῶν δὲ γεινομέ-
> νων αἱρέτω ἱερεύς, ἀνθιερεύς,
> ἀρχίβακχος, ταμίας, βουκολικός,
> Διόνυσος, Κόρη, Παλαίμων, Ἀφρο-
> δείτη, Πρωτεύρυθμος· τὰ δὲ ὀνό-
> ματα αὐτῶν συνκληρούσθω
> πᾶσι . . . [138]

Ce texte permet de se constituer une image vivante de l'organisation pratique d'un groupe religieux. C'est un excellent point de comparaison. Le groupe utilisant les *Hymnes orphiques* n'était pas organisé de manière exactement similaire, mais des points de convergence devaient exister du fait de croyances communes. Les problèmes concrets que rencontre toute assemblée humaine tendent, d'autre part, à se ressembler nécessairement.

Le nom βουκολικός ressemble à celui de *boukolos*. L'explication de la différence entre les deux mots reflète l'absence d'un mouvement religieux centralisé. Le nombre des officiels du culte, qui ne sont probablement pas tous cités ici, n'est pas considérable pour un groupe qui semble de taille importante. Lors des sacrifices, les prêtres recevaient les premiers morceaux. La liste des prêtres est suivie de noms divins. Ces noms étaient attribués aux différents membres par tirage au sort. Il semble donc que les membres assumaient les rôles de ces dieux, ce qui explique pourquoi les dieux et les prêtres portent des noms communs. Les dieux énumérés sont les suivants: Dionysos, Coré, Palaimon, Aphrodite et Proteurythmos. L'association de dieux éleusiniens avec Dionysos se trouve aussi dans les *Hymnes*. Palaimon fait l'objet d'un hymne (75) qui suit immédiatement celui de Leukothéa (74). Palaimon est décrit comme un compagnon marin de Dionysos. Dans le prologue, il se trouve après Sémélé comme bacchant aux côtés d'Ino et de Leukothéa (pr. 34-35). Aphrodite est une compagne de Dionysos (55.7 Aphrodite). Proteurythmos, en revanche, n'apparaît qu'ici.

Cenchres

Cette inscription de l'Isthme, gravée dans le marbre, est encastrée dans le mur d'une ancienne maison. Elle contient ce qui semble bien être un féminin de *boukolos*. De ce fait, il convient de la citer. Comme le lien avec Dionysos n'est pas établi, cette inscription n'est pas numérotée.

---

[137] Pour une excellente image de ce groupe, Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 85-88.

[138] *IG* ^{2}2.1368, l. 121 ss.; *LSCG*, n° 51 (bibliographie); *Syll.*^{3} 1109; L. Moretti, "Il regolamento degli Iobacchi ateniensi", *Association dionysiaque,* pp. 247-259.

Φλάβιοι Τρωίλοι
Φωκαεῖς ἀδελφῶι
καὶ Ἀπφύδι βουκόλαι
μνείας χάριν.
ἥρως χρηστέ·
    χαῖρε.[139]

Cependant, la phrase dans laquelle figure le mot βουκόλαι est obscure. Il n'est donc pas possible d'être très affirmatif sur le βουκόλα, "bouvière", comme féminin de βουκόλος. Si c'était le cas, ce serait un nouveau signe de la variété des groupes religieux, puisque dans l'inscription de Physkos, ce sont les ménades qui semblent être l'équivalent féminin du *boukolos*.

À proximité de Physkos

(18) IIe s. ap. J.-C. L'inscription suivante contient aussi les règles d'un groupe religieux. Il s'agit d'une stèle de calcaire trouvée vers Malandrino:

ἀγαθῆι τύχηι· νόμ-
ος θιάσου Ἀμάνδου
[κατὰ συνό]δ̣ους δύω κατα-
[τετ]ε̣λ̣εσται· τοὺσς[140] <θιασώτας> τῶι κοιν-
[ῶι] δ̣α̣πανᾶν δέκα τέσσαρας
[ὀβολ]ο̣ὺ̣ς κὲ μὴ ἔλασον· τὸ κοινὸ[ν]
[παρ]έχεσθαι λύχνους τρῖς· με-
νάδα μαινάδι μὴ ἐπεγερθῆνε
μηδὲ λοιδορῆσε· ὁσαύτως
μήτε βουκόλον ἐπεγερθῆνα[ι]
μήτε λοιδορῆσε· ἐὰν δέ τις,
δώσι τῶι κοινῶι καθ' ἓν ῥῆμα
προστίμου δ. δ´ · τὸν δὲ κατὰ
σύνοδον μὴ συνελθόντα
ἐπειδημοῦντα, ὁμοίως·
[ὁ δὲ] κεἲς ὄρος μὴ συνελθὼν
[ἀπο]τίσι τῶι κοινῶι δ. ε´ · μενὰς
[ἐὰν μὴ] ἐνένκηι τῆι εἰερᾶι νυκτ[ὶ]
[ ]ΤΡΙΑΣΙΕ ἀποτίσι
[τῶι κοινῶι] δ̣ ε´ · ὁμοίος δὲ κὲ

---

[139] *IG* 4.207.

[140] *Sic.* Le second ς est peut-être la fin d'un mot comme θιασώτας.

[βουκόλος] ἐὰν μὴ ἐν[ένκηι]
[[Α̣Ν̣Γ̣Ι̣Π̣[ ].[141]

Ce groupe se qualifie lui-même de thiase. Les règles, comme dans le cas des *Iobacches*, touchent essentiellement des problèmes pratiques: les parts à payer, les amendes pour des absences injustifiées, les normes visant à enrayer les conflits internes. Ce groupe célébrait des rites dans les montagnes, la fameuse oribasie, ainsi que des cérémonies nocturnes, comme l'indique la contribution à apporter pour des lampes et la référence à la nuit sacrée. Le groupe qui recourut aux *Hymnes* célébrait aussi des rites nocturnes. Les termes de *boukolos* et de ménade semblent être des équivalents masculin et féminin. Ces termes se réfèrent aux éléments de base du groupe et non à des dignitaires importants[142].

Les mots βουκόλος, ἀρχιβούκολος et leurs équivalents latins apparaissent dans des inscriptions de Rome et des environs.

Rome (?)
II^e–III^e s. ap. J.-C.[143] Selon Perea Yébenes, ce buste proviendrait d'Italie, probablement de Rome. Il fut amené en Espagne au XVI^e ou au XVII^e s. et se trouve à l'heure actuelle au *Museo del Ejército* de Madrid[144]. Cette origine romaine semble cependant étrange. Il se peut que cette inscription ait effectivement été transportée de Rome en Espagne, mais que son origine se trouve encore ailleurs, par exemple en Asie Mineure[145]. Il s'agit d'une figure votive féminine de marbre blanc, avec un voile et un *tutulus*, qui tient ses deux mains sur sa poitrine. L'inscription suivante se lit au-dessous:

τὴν οὐρανίαν
βουκόλος.[146]

---

[141] *IG* ix 1^2, n° 670; *LSCG*, n° 181; J. et L. Robert, *Bull. Epigr.* (1969), n° 1.

[142] Henrichs pense que cette inscription "illustrates the sorry state of maenadism in the second century AD". Henrichs, "Greek Maenadism", p. 155. Il prétend que le règlement ne s'occupe que de problèmes pratiques, ce qui est exact. Il semble cependant difficile de juger de la religiosité du groupe à partir de cette inscription.

[143] Date proposée par Perea Yébenes, "Escultura epígrafa de Urania", p. 173. Cette datation ne repose cependant que sur la forme des lettres et la fréquence des références au *boukolos* pendant cette période.

[144] Perea Yébenes, "Escultura epígrafa de Urania", pp. 169-191.

[145] Un relief d'Hécate à Satala constitue par exemple un bon parallèle, L. Robert, 'Dédicaces et reliefs votifs', *Hellenica* 4 (1955), pp. 113-117 (et planche 15.1).

[146] *IG* 14.374; Garcia y Bellido, "Exvoto a Hekáte", pp. 196-197; *AnnEpigr* (1965), n° 57. La statue se trouve à Madrid. Perea Yébenes, "Escultura epígrafa de Urania", pp. 169-191; *SEG* 62 (1992), n° 928. Cf. Planche 20, p. 293.

L'accusatif de τὴν οὐρανίαν est un peu surprenant. Βουκόλος peut être le nom de la personne qui offre le buste ou celui d'un officiel du culte, mais dans ce cas le nom de la personne suit généralement. Si c'est un titre religieux, cette inscription montre un lien entre le *boukolos* et la déesse invoquée. Le buste est dédié à "celle qui est céleste", τὴν οὐρανίαν, ce qui rappelle Aphrodite[147]. La déesse représentée fait cependant bien plus penser à Hécate[148]. Plutarque affirme que le domaine d'Hécate est à la fois chthonien et céleste[149]. Dans le premier hymne de notre collection, Hécate est dite οὐρανίαν (1.2). L'occurrence d'Hécate et du *boukolos* dans cette inscription constitue peut-être une indication que, dans les *Hymnes,* le nom de *boukolos* n'apparaît pas au hasard.

Une autre inscription provient d'une maison privée:

> Τρόφιμος βουκόλος.[150]

Le contexte dionysiaque n'est pas évident: il peut simplement s'agir d'un nom propre.

Torre Nova (Latium)
(19) Longue inscription du II^e s. ap. J.-C. Cette inscription se trouvant au *Metropolitan Museum* a déjà été longuement discutée[151]. Le titre ἀρχιβούκολος est suivi de trois noms masculins, βουκόλοι ἱεροί de sept noms masculins et βουκόλοι de onze noms. Dans ce cas, le nom de βουκόλος n'est pas le titre général qui désigne les participants au culte, mais se réfère à un plus petit groupe. L'existence de trois types de *boukoloi* est assez caractéristique d'un grand groupe hiérarchisé.

2 *Inscriptions latines*

Rome
(20) 19 juillet 374 ap. J.-C. Cette inscription fut trouvée sur la place Saint-Pierre. L'autel où elle figure provenait probablement du *Phrygianum* qui était situé à l'endroit où se trouve actuellement le Vatican:

---

[147] Perea Yébenes, "Escultura epígrafa de Urania", pp. 172-181.

[148] Garcia y Bellido, "Exvoto a Hekáte", p. 197.

[149] Plut., *Mor. De def. or.* 13 (416e). Cf. Plut., *Mor. De Is. et Os.* 44 (368e), où elle est dite chthonienne et olympienne.

[150] *IGUR*, vol. ii, n° 981; *IG* 14.2045.

[151] Vogliano, "La grande iscrizione del Metropolitan Museum", pp. 215-231; Cumont, "La grande inscription bachique", pp. 232-263; *IGUR*, vol. i, n°160. Cf. Planches 8-10, pp. 205-207.

Diis Magnis
M(atri) D(eum) m(agnae) I(daeae) et
Attidi sancto Menotyranno
Alfenius Ceionius Iulianus,
Kamenius, v(ir) c(larissimus), VIIvir epul(onum),
pater et hieroceryx sacr(orum) s(ummi) i(nvicti)
Mithrae, hierofanta Haecatae,
archibucolus dei Liberi,
aram taurobolio Criobolio-
que percepto dicabit
die XIII[152] Kal(endas) Aug(ustas) D(omino) N(ostro) Gratiano
Aug(usto) III et Equitio cons(ulibu)s.[153]

Alfenius Caeionius Iulianus Camenius nous est connu: il naquit en 343 et mourut en 385[154]. Il fut proconsul de Numidie et devint vicaire de l'Afrique en 381. Il est aussi l'objet des trois inscriptions suivantes (23; 24; 25).

(21) 13 août 376 ap. J.-C. Inscription qui fut trouvée dans l'église de Saint-Jean en Carapula. Elle fait partie d'un autel décoré d'un pin avec des flûtes. Un autre côté représente un tambourin et une flûte de Pan, un taureau et un bélier:

Dis
Magnis
Matri deum et Attidi Se-
xtilius Agesilaus Aedesius,
v(ir) c(larissimus), causarum non ignobi-
lis, Africani tribunalis, ora-
tor et in consistorio
principum, item magiste-
r libellor(um) et cognition(um)
sacrarum, magister epistu-
lar(um), magister memoriae,
vicarius praefector(um) per
Hispanias vice s(acra) c(ognoscens), pa-
ter patrum dei Solis invi-

---

[152] Ou XIIII.

[153] B. M. Apollonj-Ghetti, A. Ferrua *et al.*, *Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-1949* (Cité du Vatican 1951), pp. 14-15; *AnnEpigr* (1953), n° 238; *CIMRM*, vol. i, n° 515; Duthoy, *Taurobolion*, n° 34; *CCCA*, vol. iii, n° 241b. (Musée du Vatican. Museo Gregoriano Profano n° 9937). Cf. planches 21-22, pp. 294-297

[154] Cf. O. Seeck, *RE* 3.2 *s.v.* "Ceionius" 31) (1899), 1864 ; *PLRE* 1 *s.v.* "Iulianus" 25; A. Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire* (Paris 1962), n° 37, pp. 86-90; Matthews, "Symmachus", pp. 175-195.

15 cti Mithrae, hierofanta
Hecatar(um) dei Liberi, archibucolus, taurobolio
criobolioq(ue) in aeternum renatus aram sacra
20 vit d(ominis) n(ostris) Valente V et Valentiano
iun(iore) Aug(ustis) cons(ulibu)s idib(us)
Augustis.[155]

Les décorations et les titres sont assez similaires à ceux de l'inscription précédente. La référence à l'Afrique est intéressante, puisque le titre de *bucolista* y est utilisé.

(22) 376 ap. J.-C. Grand autel de marbre réutilisé dans Saint-Pierre. Les décorations consistent en des pins, des flûtes, des castagnettes, une houlette de berger, un taureau et un bélier:

Dis Magnis
Ulpius Egnatius Faventinus,
v(ir) c(larissimus), augur pub(licus) P(opuli) R(omani) Q(uiritum),
pater et hieroceryx d(ei) s(olis) i(nvicti) M(ithrae),
5 archibucolus dei Liberi,
hierofanta Hecatae, sacerdos Isidis, percepto
Taurobolio criobolioq(ue)
idibus Augustis D(ominis) N(ostris)
10 Valente Aug(usto) V et Valentiniano Aug(usto) cons(ulibu)s feliciter
vota Faventinus bis deni
suscipit orbis
ut mactet repetens aurata
15 fronte bicornes.[156]

Dis Magnis se réfère à Magna Mater et Attis, comme cela est explicitement formulé dans l'inscription suivante (23). Les titres qui sont spécifiques à chaque dieu sont énumérés: *pater* et *hiérocéryx* pour Mithra, *archiboukolos* de Liber, *hiérophante* d'Hécate, prêtre d'Isis. Il est étonnant de trouver Hécate, juste après Liber. Ce pourrait être une indication supplémentaire que dans l'hymne orphique à Hécate, le *boukolos* apparaît à cet endroit pour une raison liée à cette déesse.

---

[155] *CIL* 6.510; *ILS* 4152; *CIMRM*, vol. i, n° 520; Duthoy, *Taurobolion*, n° 23; *CCCA*, vol. iii, n° 242.

[156] *CIL* 6.504; *ILS* 4153; *CIMRM*, vol. i, n° 514; Duthoy, *Taurobolion*, n° 17; *CCCA*, vol. iii, n° 233 (aujourd'hui perdue). Cf. Planche 23, p. 298.

(23) 380 ap. J.-C.[157] Sur un cippe de marbre qui se trouvait dans le palais Barberini:

Kamenii
Alfenio Ceionio Iuliano
Kamenio, v(iro) c(larissimo), q(uaestori) k(andidato), praetori tri-
umf(ali), VIIviro epulonum, mag(istro),
p(atri) s(a)c(rorum) summi invicti Mitrae, iero-
fante Aecate, arc(hi)b(ucolo) dei Lib(eri), XV
viro s(acris) [f(aciundis)], tauroboliato D(eum) m(atris),
pontifici maiori, consula-
ri provinciae Numidiae,
iustitiae eius provisioni-
busq(ue) confotis omnibus
dioceseos
...gentilis p. m., Restutus cornicu-
larius cum cartularis officii statuam
in domo sub aere posuerunt.[158]

(24) 380 ap. J.-C. Fragment d'une base de marbre provenant des jardins Barberini, à proximité de Quattro Fontane:

Alfenio Ceio[nio I]uliano
Kamenio, v(iro) c(larissimo), [quaest(ori) k(andidato), pra]etori
triumfali, VI[Iviro epu]lonum,
mag(istro) num(inis) patr[i sac]ṛorum
summi Invic[ti M]ịthrae, hiero-
phantae Hec[ata]e, archibucolo
dei Liberi, XV[vi]ṛo s(acris) f(aciundis),taurobo-
liato Deum M[atri]s pontifici
maiori con[sul]ari Numidiae
iustitia eius e[t pro] visionibu[s]
confotis omnib(us) Dioce[ceos] s[ua]e
Ianuarianus [Nym]fidius? eti...
promoti cum [c]ollegis
officii statua[m] in d[omo sua]
d[edica]verunt.[159]

(25) 4 septembre 385 ap. J.-C. Cette inscription fut trouvée à San Donato, dans les marais Pontins (Latium). Elle proviendrait d'Antium (Anzio, Latium).

Au début, l'inscription décrit la femme éplorée:

---

[157] Selon, Duthoy, *Taurobolion*, n° 26.

[158] *CIL* 6.1675, et p. 855; *CIMRM*, vol. i, n° 516; Duthoy, *Taurobolion*, n° 26; *CCCA*, vol. iii, n° 284.

[159] *CIL* 6.31940; Duthoy, *Taurobolion*, n° 32; *CCCA*, vol. iii, n° 283.

> Alfenio Ceionio Iuliano Kamenio, v(iro) c(larissimo) quaestori candidato,
> pretori triumfali, VII viro epulonum, patri sacrorum summi
> invicti Mitre, hierofante Aecatae, archibucolo dei Liberi, XV viro
> s(acris) f(aciundis), tauroboliato deum matris,
> pontifici maiori, consulari
> Numidiae et vicario Africae; qui vixit annos XLII m. VI d. XIII,
> rec. II nonas Septemb(es) D(omino) N(ostro) Archadio et Fl(avio) Bautone
> v(iro) c(larissimo) cons(ulibu)s. [160]

Timgad (Thamugadi)

(26) La date se situe soit au Ier s., soit au IIIe s. ap. J.-C.[161] Il s'agit d'un morceau de pierre calcaire qui fut réutilisé dans la grande basilique du "Monastère ouest":

> C(aius) Aelius Cres Gortynis primus bucọ[lista]
> Donatae coniugi posterisque suis [fecit].[162]

Le mot *bucolista* est mutilé. Il fut d'abord lu comme Bucc[et interprété comme un nom propre[163]. Il pourrait aussi s'agir d'un bucc[inator, "trompettiste"[164]. *Primus* peut se rattacher au nom propre ou au titre. Selon Le Bohec, la compréhension de *primus* a des conséquences pour l'interprétation de la date de l'inscription, puisque l'utilisation de trois noms date d'une période plus tardive que celle de deux noms. Si *primus* est compris comme un adjectif — l'expression signifie alors "premier bucoliste" —, cette inscription pourrait être plus ancienne que les autres textes de Timgad. C. Aelius serait né pendant le Ier s. ap. J.-C. et serait venu à Timgad peu de temps après la fondation de cette ville en 100 ap. J.-C. Si *Primus* est interprété comme nom, l'inscription pourrait être antérieure à 250 ap. J.-C.[165]

(27) IIe s. ap. J.-C. au plus tôt. L'inscription figure sur un sarcophage de pierre calcaire qui fut retrouvé au sud de Timgad dans un cimetière chrétien, car le sarcophage fut réutilisé pour un défunt chrétien. Un signe qui ressemble à un croissant de lune au-dessus de deux lignes se voit aussi distinctement:

---

[160] *ILS* 1264; *EphEp* (1899), 8.648; *CIL* 6.31902; *CIMRM*, vol. i, n° 206; Duthoy, *Taurobolion*, n° 47;*CCCA*, vol. iii, n° 469.

[161] Cf. *infra*, pour une discussion de la date. Sur les inscriptions parlant du *bucolista*, J. Boussaada Ahlem, "Le culte de Liber Pater en Afrique à la lumière de l'épigraphie", in *Congrès International de l'Afrique romaine* [Nuoro 13-15 décembre 1991] (Sassari 1992), p. 1060.

[162] Liesenfelt, "Une inscription de Timgad", pp. 123-134; *AnnEpigr* (1976), n° 708.

[163] A. Ballu, *BCTH* (1908), n° 5, pp. 253-254.

[164] Cette suggestion m'a été faite par P.J. Parsons.

[165] Liesenfelt, "Une inscription de Timgad", pp. 126-127.

C(aius) Habellius Donatus qui et
Purpurius, bucolista, v(ixit) a(nnis) quantum
potuit ceterum degullit avita.[166]

Ce *bucolista* vécut aussi longtemps qu'il le put en dilapidant l'héritage qu'il avait obtenu de son grand-père. Certains aspects du dionysisme devaient s'accorder avec un mode de vie hédoniste. D'autre part, Timgad avait une communauté dionysiaque, ce qui pourrait avoir eu une influence sur des personnes qui avaient des fonctions dans ces régions. En effet, deux des trois personnages figurant dans les inscriptions romaines ont eu des charges liées à l'Afrique. Il semble qu'il y eût un bâtiment utilisé pour le culte de Liber à une distance d'à peu près 3 km 500 de Timgad. Certains restes de la construction ont été retrouvés, ainsi que des inscriptions qui portaient le même signe que l'inscription de C. Habellius Donatus. Il s'agit peut-être d'un signe de reconnaissance au sein du groupe dionysiaque[167]. Les informations sur les groupes dionysiaques dans cette région sont cependant assez peu abondantes[168].

(28) L'inscription suivante fut retrouvée dans la basilique:

]bucolistae qui vixit a(nnis) XX et
]quae vixit annis VIII
–]listes sibi et Arruntiae
]fecit idemque dedicavit.[169]

Cagnat lisait]istes à la troisième ligne, tandis que D'Escurac-Doisy vit]listes. Cagnat proposa la restitution bucol]istes (assortie d'un trait d'union); D'Escurac-Doisy choisit buco]listes. Le Bohec suggère [Cal]listes ou [an]ṭistes[170].

De manière générale, les sources épigraphiques indiquent un lien étroit entre le titre de *boukolos* et Liber. Dans les textes latins, il y a une séparation entre les inscriptions romaines qui nomment des officiels importants et les textes de Timgad qui concernent des participants au culte plus modestes[171]. Dans les inscriptions romaines, Hécate et Liber apparaissent à proximité l'un de l'autre, même si le titre d'*archi-*

---

[166] D'Escurac-Doisy, "Inscriptions de Timgad", pp. 101-132; *AnnEpigr* (1957), n° 185; M. H. Marrou, *BCTH* (1932-1933), n°1, p. 175 . Cf. Planche 24, p. 298.

[167] Cf. D'Escurac-Doisy, "Inscriptions de Timgad", p. 116.

[168] R. Hanoune, "Les associations dionysiaques dans l'Afrique Romaine", in *Association dionysiaque,* pp. 149-164.

[169] Liesenfelt, "Une inscription de Timgad", p. 124.

[170] Cf. R. Cagnat, "Chronique d'épigraphie africaine", *BCTH* (1894), n° 78, pp. 337-363; *AnnEpigr* (1894), n° 85; D'Escurac-Doisy, "Inscriptions de Timgad", p. 114; Liesenfelt, "Une inscription de Timgad", p. 124.

[171] Liesenfelt, "Une inscription de Timgad", p. 126.

bucolus se réfère exclusivement à Liber.

D *Sources papyrologiques*

(1) IIIe s. av. J.-C.[172] Comme ce papyrus a fait l'objet d'une nouvelle publication récente, il ne sera pas nécessaire de l'étudier exhaustivement. Je l'envisagerai essentiellement en relation avec les *Hymnes orphiques*.

col. i	col. ii
]α̣σ̣τα ἔχων εὐρηι̣	[
]ὠμ̣ὰ̣ δὲ̣ σ̣υνλεγέ-	. . [
] . δ̣ι̣ὰ̣ τὴν τελετὴν	α̣ . . [
]α̣τ᾿ ἔμον ποινὰς πατέ-	. . . [
]σῶισόμ με Βριμώ με	. . . . . [
] . Δημήτηρ τε Ῥέα	μ̣α̣τ̣[
]Κούρητές τε ἔνοπλοι	α̣ρ̣α̣ . [
]ω̣μ̣εν	π̣ουσ[
]ἵ̣ν̣α̣ ποιῶμεν ἱερὰ καλά	ουνσ̣υ[
] . νηι κριός τε τραγός τε	ῥάχος κ̣ι̣[
]ἀπερ‹ε›ίσια δῶρα	εὔχεσ[θαι
] . ου καὶ ἐπὶ ποταμοῦ νομῶι	νον π . [
]άνων τοῦ τράγου	μὴ ἔχη̣[
πα	
]τ̣ὰ δὲ λοι̣⟦κ̣ρ̣α⟧ κρέα ἐσθιέτω	τι ημε[
] . ς̣ μὴ ἐφοράτω	θεν του[
]χου ἀναθεὶς εἲς τὸ ἀνηιρ̣ε-	τριχῶν̣[
]αλων εὐχή·	βλέπω[
]νον καὶ Εὐβουλέα καλῶ	καα̣ρ̣. . [
] . . εὐρήας κικλήσκω	δωι λοι̣[
] . . [.]ι̣τ̣ο φίλους σὺ ἀπαυάνας	επ̣ . . . . [
Δ]ήμητρος καὶ Παλλάδος ἡμῖν	δια̣ . . . . [
]λευ ᾿Ιρικεπαῖγε σῶισόμ με	θε̣ εκ̣ κ̣α[
]η̣ τα[ ]εἷς Διόνυσος σύμβολα	γευ. . . [
]υρα θεὸς διὰ κόλπου	ζε. . . [
]ι̣ι̣[.]ν ἔπιον ὄνος βουκόλος	πορει̣. . [
] . ι̣ας σύνθεμα ἄνω κάτω τοῖς	διο̣υ̣λ̣ . [
]καὶ ὅ σοι ἐδόθη ἀνηλῶσαι	τ[
ε]ἲς τὸν κάλαθον . . βαλῖν	
κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι	
]η̣ ἔσοπρτος.[173]	

---

[172] Première moitié du IIIe s. av. J.-C. selon West, *OP*, p. 170. Cf. aussi Smyly, *Papyri from Gurob*, n° 1, p. 2.

[173] Hordern, "The Orphic papyrus from Gurôb", *passim.* Comme je n'ai pas vu le papyrus, je me fonde essentiellement sur cette lecture récente, ainsi que sur la photo qui a été aimablement mise à ma disposition par "The Board of Trinity College Dublin", cf. Planche 11, p. 208. Cf. Smyly, *Papyri from Gurob*, pp. 1-10; *OF* 31; R.A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt* (Ann Arbor 1965^2), n° 2464.

Ce papyrus provient d’un cartonnage de momie qui comportait également un document daté de la période comprise entre 230 et 200 av. J.-C. Sur la base de l’écriture, ce papyrus pourrait être contemporain ou un peu antérieur[174]. La date du IIIe s. av. J.-C. ne saurait être précisée plus finement.

Il semble que toute la hauteur de la colonne soit visible, de sorte que la deuxième colonne fait directement suite à la première. Les lignes 8, 11, 17 et 30 sont nettement plus courtes que les autres. Ces lignes pourraient être des fins de paragraphes. Dans deux cas seulement un mot est divisé en fin de ligne. Les fins de lignes sont irrégulières, ce qui suggère que le texte, ou une partie du texte, est en vers[175]. Il faut cependant noter que l’irrégularité dans les papyrus de cette époque n’est pas exceptionnelle. Il n’est pas possible en revanche de savoir quelle était la longueur des lignes originales.

Ce texte, même s’il est très abîmé, semble décrire un rituel. Il mentionne également un βουκόλος, mais il n’est pas possible de traiter de ce point sans aborder les rapports entre ce texte et les *Hymnes* de manière assez générale[176].

Col. i
3] . διὰ τὴν: Diels (διοτο̣κ̣ιν Smyly)
3] . δ̣ι̣ὰ̣ τὴν τελετὴν· La signification du mot τελετή dans les *Hymnes* a été discutée dans le chapitre sur les offrandes[177].
4] ἔ̣τεμον (?) ποινὰς πατέ[ρων[178]: Hordern lit]α̣ τεμον[179]. Sur la photo, un epsilon semble plus probable. Smyly pensait que cette phrase à la première personne du singulier faisait partie des σύμβολα, d’un mot de passe ou d’une formule mystique[180]. Dans les lamelles d’or, le défunt affirme qu’il a payé pour ses fautes:

> ποινὰν δ’ ἀνταπέτεισ’ ἔργων ἕνεκ’ οὔτι δικαίων·[181]

---

[174] Cette suggestion m’a été faite par P.J. Parsons.

[175] Ces passages sont indiqués en gras dans l’édition de Hordern, “The Orphic papyrus from Gurôb”, p. 135, qui propose une reconstitution des hexamètres, pp. 132-133.

[176] Cette partie compare le papyrus de Gurob avec les *Hymnes orphiques*. Pour une comparaison avec d’autres textes, cf. Smyly, *Papyri from Gurob*, n° 1; *OF* 31; Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, p. 12; West, *OP*, pp. 170 ss.

[177] Cf. chap. ii.

[178] Je préfère la restitution proposée par West, *OP*, p. 171, au πατέ[ρος de Smyly, *Papyri from Gurob*, p. 4; *OF* 31, p. 102, qui voit une référence à Cronos.

[179] Hordern, “The Orphic papyrus from Gurôb”, p. 135; cf. aussi, p. 136.

[180] Smyly, *Papyri from Gurob*, p. 3

[181] II A1.4 Thurioi, Pugliese carratelli, *Le lamine d’oro*, pp. 50-51; II A2.4 Thurioi, Pugliese carratelli, *Le lamine d’oro*, pp. 52-53.

De même dans l'hymne aux Titans, qui sont nos ancêtres, ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων (37.2), et dont tout provient, il est aussi question d'une faute.

> ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων,
> εἰναλίων πτηνῶν τε καὶ οἳ χθόνα ναιετάουσιν·
> ἐξ ὑμέων γὰρ πᾶσα πέλει γενεὰ κατὰ κόσμον. (37.4-6)

5 σῶισόμ με Βριμώ: Le salut est demandé. L'utilisation du mot σώιζω est fréquent dans les demandes des *Hymnes*, mais se réfère, semble-t-il, à la vie terrestre, plutôt qu'à l'au-delà. Le salut est un des buts principaux des mystères.
Βριμώ: Le nom de "Brimo" n'apparaît pas dans les *Hymnes orphiques*. Il est cependant attesté dans des textes qui présentent des similitudes avec ces derniers. Brimo est un nom de Déméter et d'Hécate. Le nom de Brimo apparaît dans une lamelle d'or, trouvée à Phères, datant de 350-300 av. J.-C. Cette lamelle rectangulaire était à l'origine roulée sur elle-même.

> Σύμβολα ᾿Αν‹δ›ρικε-
> παιδόθυρσον, ἀνδρικεπαι-
> δόθυρσον· Βριμώ, βριμώ· εἴσιθ‹ι›
> ἱερὸν λειμῶνα· ἄποινος
> γὰρ ὁ μύστης· [ ] ΑΠΕΔΟΝ[182]

Le fait que les mots σύμβολα et Βριμώ soient associés est fascinant, car le papyrus de Gurob mentionne également les σύμβολα et les σύνθεμα (l. 23 et 26). Le premier σύμβολον, ἀνδρικεπαιδόθυρσον peut se comprendre comme ἀνήρ, παῖς, καί, θύρσος. Dans les *Hymnes orphiques*, les épithètes liées au thyrse sont évidemment nombreuses: par exemple, Dionysos Triétérique qui est lié à Perséphone est dit θυρσοτινάκτα (52.4). Dans le même hymne le dieu est nommé Éricépaios (52.6). ᾿Ανδρικεπαιδόθυρσον a aussi été rapproché d'Éricépaios[183]. Comme certains mots des Papyrus magiques, ἀνδρικεπαιδόθυρσον joue sur les paronymies: les références peuvent donc être multiples.

Clément révèle que les mystères de Déo consistent en l'union de Zeus avec Déo et en la colère de cette dernière qui fut à l'origine du nom Brimo[184]. Il pense au verbe βριμάομαι qui signifie "être en colère ou indigné". Ce nom est associé à l'idée de force et de peur (βριμός / ὄβριμος)[185]. Les qualificatifs avec lesquels Apollonios de Rhodes décrit Brimo sont très proches de l'hymne à Hécate dans les *Hymnes*

---

[182] Cette lamelle se trouve maintenant au musée de Volos. *SEG* 45 (1995), n° 646.
[183] *SEG* 45 (1995), n° 646, p. 163.
[184] Clem. Al., *Protr.* 2.15.1
[185] Cf. par ex. Hsch. *s.v.* "Βριμώ".

orphiques[186]. Le contexte infernal et nocturne lié à cette divinité, ses changements de formes et la crainte qu'elle inspire aux mortels rappellent Mélinoé. Les *Argonautiques orphiques* mentionnent les descendants de Brimo et de Bacchos[187]. Chez Clément et dans les *Argonautiques,* Brimo apparaît dans le contexte d'une union sexuelle qui a un lien avec la théogonie orphique.

6 Δημήτηρ τε Ῥέα: Il est possible que Déméter et Rhéa soient assimilées l'une à l'autre, comme elles le sont dans le Papyrus de Derveni:

> Γῆ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρη ἡ αὐτή.[188]

L'assertion selon laquelle des dieux différents sont en fait le même dieu se trouve fréquemment dans les *Hymnes.*

7 Κούρητές τε ἔνοπλοι: Κουρῆτας τ' ἔνοπλους et ἐνόπλια βήματα θέντες décrivent les Courètes dans les *Hymnes*[189]. Le rapport entre la danse en armes des Courètes et la mort de Dionysos a été évoqué au début de la partie sur le *boukolos.*

9-11 ἵ̣να ποιῶμεν ἱερὰ καλά |]νηι κριός τε τραγός |]ἀπερ‹ε›ίσια δῶρα: Ces lignes décrivent le sacrifice d'un bélier et d'un bouc.

12-13 ἐπὶ ποταμοῦ νομῶι |]άνων τοῦ τράγου: Un pâturage vers une rivière et une chèvre sont mentionnés. Νομωι pourrait aussi être accentué νόμωι et se référer à une règle ou une loi.

14 τὰ δὲ λοιπὰ κρέα ἐσθιέτω: Ceci semble se référer au partage des viandes du sacrifice.

15 μὴ ἐφοράτω: Quelque chose ne saurait être regardé. Cette injonction ressemble à celle qui ordonne aux non initiés de ne pas entendre certaines choses[190].

16]χου: Smyly lisait]λ̣λου et Wilcken]χου. Je ne vois pour ma part pas de trace de deux lettres avant le ου. La lettre qui se trouve à cet endroit ne ressemble pas aux lambdas qui se trouvent ailleurs dans le texte.

18 Εὐβουλέα καλῶ: Eubouleus, qui est invoqué ici en compagnie d'une autre figure, apparaît dans les *Hymnes,* comme nous avons eu l'occasion de le remarquer. C'est un personnage qui se retrouve souvent dans les écrits attribués à Orphée. Cette partie est définie comme une prière (εὐχή).

19 εὐρῆας: Wilcken. Smyly lit ευιηας, qu'il lie à εὔιος. Εὐρῆας semble plus probable d'après la reproduction du papyrus. Ce mot se référerait peut-être à la Terre.

---

[186] Ap. Rhod., *Argon.* 861-862.

[187] Orph., *Argon.* 17; 429.

[188] Cf. Derveni, col. 18.7.

[189] Pr. 20; 31.1 Courètes.

[190] Cf. par exemple, le début de la reconstitution du poème orphique contenu dans le papyrus de Derveni, proposé par West, *OP*, p. 114.

21 Δ]ήμητρος καὶ Παλλάδος ἡμῖν: Déméter et Pallas sont mentionnées.
22]λευ Ἰρικεπαῖγε σῶισόμ με: Ἰρικεπαῖγε (Wilcken) semble nettement plus probable que Πιρικεπαῖγε (Smyly). L'équivalence entre Ἰρικεπαῖγε et Ἠρικεπαῖε fait peu de doute. Depuis l'époque hellénistique, dans les papyrus, γ sert à transcrire /y/ entre deux voyelles dont la première est une prépalatale[191]. Comme Brimo, on demande le salut à Éricépaios. Le nom qui le précède immédiatement est peut-être Eubouleus, car ces deux noms apparaissent souvent ensemble. Dans les *Hymnes,* Éricépaios désigne Protogonos et Triétérique[192].
23]ητα: Smyly lisait]ιτα et suggéra Λικν]ῖτα;]ητα Wilcken, puis Diels proposèrent Φάν]ητα.
εἷς Διόνυσος σύμβολα: L'expression "Dionysos est un" serait, à ce qu'il semble, un *symbolon,* un mot de passe, un signe de reconnaissance au sein du groupe. Le papyrus laisse un espace vierge avant cette expression, ce qui la met en évidence. Il s'agit d'une acclamation destinée à mettre en évidence la grandeur du dieu[193]. Macrobe cite le vers suivant qui contient la même idée que le Papyrus de Gurob.

> εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος.[194]

24 θεὸς διὰ κόλπου: Dans un passage qui a déjà été cité dans ce chapitre parmi les sources au sujet du *boukolos*, Clément révèle que, dans les mystères de Sabazios, le *symbolon* était ὁ διὰ κόλπου θεός et qu'un serpent était passé dans le vêtement des initiés[195]. On trouve la phrase suivante dans les lamelles d'or:

> δεσποί|νας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονί|ας βασιλείας,[196]

Dans ce cas également, un geste ou un rite devait être accompli. Dans l'hymne à Triétérique, il est appelé ὑποκόλπιε (52.11). Dans le même hymne, Triétérique est qualifié de πολυώνυμε (52.1), ταυρόκερως (52.2), Εὐβουλεῦ (52.4), Πρωτόγον' (52.6) et Ἠρικεπαῖε (52.6). Des références au séjour de Dionysos dans la cuisse de Zeus sont présentes (μηροτρεφής 52.3; κρύφιον Διὸς ἔρνος 52.5), ainsi qu'à ses nombreuses naissances (τριφυές 52.5; διμάτωρ 52.9). La période triétérique est mentionnée, ainsi que l'ὄργιον ἄρρητον (52.5). Cet hymne est étroite-

---

[191] M. Lejeune, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien* (Paris 1972), § 163, pp. 163-164; cf. Hordern, "The Orphic papyrus from Gurôb", p. 138.

[192] 6.4; 52.6.

[193] E. Peterson, *Εἷς θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtilche Untersuchungen* (Göttingen 1926), *passim*; Versnel, *Ter unus*, *passim.*

[194] Macr., *Sat.* 1.18.18 [Willis] (cf. *OF* 239).

[195] Clem. Al., *Protr* 2.16.3 [Montdésert] (cf. Eus., *PE* 2.3 (64b-c)). Au sujet de cette phrase, Festugière, *Études de religion*, pp. 48-62.

[196] II B 1.7 Thurioi, Pugliese carratelli, *Le lamine d'oro,* pp. 54-59.

ment lié au Dionysos orphique. Il est impossible de comprendre à quoi se réfèrent les expressions διὰ κόλπου θεός et ὑπὸ κόλπον, et cela surtout parce qu'il s'agit de *symbola* des mystères. Ces expressions se référaient sans doute à des rituels spécifiques.
25]ιυ̣[.]ν ἔπιον Smyly proposa ψυ]χρ[ό]ν et Hordern a songé à ο]ἶν[ο]ν.
25 ἔπιον ὄνος βουκόλος: Ces mots peuvent signifier "J'ai bu comme un ὄνος et devins un βουκόλος", comme le suggéra Smyly, le premier éditeur du papyrus[197], ou, comme West le comprend, "J'ai bu. Âne. Bouvier"[198]. Cette phrase, qui devait être "un mot de passe", avait une signification pour les utilisateurs du papyrus qu'il nous est difficile de comprendre.
26 σύνθεμα ἄνω κάτω: Les mots "en haut" / "en bas" désignent à nouveau un signe de reconnaissance, probablement lié à un geste. L'on songe aux jeux d'opposition par paire que les pythagoriciens établissaient. Les tablettes d'Olbia confrontent également des opposés. Il se peut aussi que ce soit l'unité dans l'opposition qui est relevée dans ce cas[199].
28-30 εἰς] τὸν κάλαθον ἐμβαλῖν | κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι |]η ἔσοπτρος: Dans les dernières lignes de la première colonne, le papyrus parle d'une pomme de pin, d'un rhombos, d'astragales et d'un miroir qui sont tous dans un panier. Il s'agit précisément des jouets qui furent disposés devant l'enfant Dionysos par les Titans avant qu'ils ne le tuent. Ces objets étaient montrés aux initiés lors des mystères, comme l'affirme Clément dans un passage qui a été cité[200].

Col. ii
10 ῥάχος: Kern lisait ῥάχος[201], "branche, buisson", et Wilcken ῥάκος "lambeau",. D'après la reproduction du papyrus ῥάκος semble peu probable[202].

---

[197] Smyly, *Papyri from Gurob*, p. 9.
[198] West, *OP*, p. 171.
[199] Procl., *In Cra.* 141, p. 80; 167, pp. 90-91 [Pasquali] (cf. *OF* 145); Héraclite, fr. 33 [Marcovich].
[200] Sur des figurines de terre qui pourraient représenter les jouets de Dionysos, cf. N. Theodossiev, "Cult Clay Figurines in Ancient Thrace: Archaeological Evidence for the Existence of Thracian Orphism", *Kernos* 9 (1996), pp. 219-226. Pour un miroir, provenant d'Olbia et lié au culte de Dionysos, L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont* (Genève 1996), n° 92. Cf. aussi, Hordern, "The Orphic papyrus from Gurôb", p. 140, pour un texte où figurent le nom d'Orphée et le miroir.
[201] Sur l'accent de ce mot, cf. *LSJ s.v.* "ῥαχός".
[202] Cf. aussi, *OF*, p. 356, ad fr. 31.

11_]εὔχεσ[θαι: Kern hésite entre]εὔχεσ[θαι et εὐχέσ[θω.

Malgré le triste état de ce papyrus, il est intéressant de trouver un βουκόλος lié à un Dionysos orphique, ainsi que la description d'un rituel. Le même type de correspondance entre le mythe et le βουκόλος se trouve dans les *Hymnes,* dans l'oracle de Périnthe et dans le papyrus de Gurob. Ces différents textes semblent se référer au même arrière-plan mythologique.

(2) 161-158 av. J.-C. Ce papyrus mentionne un βυκόλος τοῦ Ὀσοράπι[203]. Le terme de *boukolos* est employé en relation avec des dieux différents de Dionysos. Il se peut qu'Osorapis soit le taureau Apis[204]. Le contexte de ce papyrus est très différent des *Hymnes.*

(3) IVᵉ s. ap. J.-C. Ce Papyrus magique se fonde peut-être sur un archétype du IIᵉ ou IIIᵉ s. ap. J.-C. Il est question d'un charme permettant d'obtenir des affaires qui mentionne un *boukolos.* On doit former une figure de mendiant dans de la cire, muni d'un baluchon et d'un bâton entrelacé avec un serpent. Des inscriptions sont alors gravées dans la figure:

> "λαμβάνω || σε παρὰ βουκόλον τὸν ἔχοντα τὴν | ἔπαυλιν πρὸς λίβα, λαμβάνω σε | τῆι χήραι καὶ τῶι ὀρφόντηι. δός μοι | οὖν χάριν, ἐργασίαν εἰς ταύτην μου τὴν | πρᾶξιν, φέρε μοι ἀργύρια, χρυσόν, ἱμ[ατ]ι[σ]μόν, || πλοῦτον πολύολβον ἐπ' ἀγαθῶι. "[205]

La signification du mot *boukolos* n'est pas complètement claire dans ce passage. Elle ne semble pas avoir de rapport avec ce titre dans les *Hymnes.*

vi *Conclusion*

Tous les termes utilisés pour la hiérarchie religieuse des *Hymnes orphiques* trouvent des parallèles épigraphiques, ce qui indique qu'ils n'ont pas été inventés dans le cadre de ce texte. Le groupe le plus large, d'après le nombre d'occurrences, est constitué par les mystes (μύστης) qui sont probablement les participants ordinaires du groupe. Au sein de ces derniers se dégage la catégorie des nouveaux initiés (νεομύστης, μύστης νεοφάντης, νέος ἱκέτης). La différenciation des mystes et des nouveaux mystes est également attestée épigraphiquement. Le μυστιπόλος qui signifie "revêtu d'un pouvoir mystique" ou "avec le pouvoir des mystères" apparaît dans des inscriptions liées à la Mère, ce qui est également le cas dans un exemple des *Hymnes orphiques* (42.6 Misé). Un parallèle important lie ce terme à Dionysos et Sémélé. Ὀργιοφάντης est également un mot relativement rare. Dans les *Hymnes*, ce terme apparaît dans l'hymne à Protogonos et dans l'hymne aux Courètes qui sont des dieux fondamentaux de l'orphisme. Dans les parallèles, ὀργιοφάντης est lié aux initiations et il apparaît dans un contexte bacchique. Les mots μυστιπόλος et ὀργιοφάντης semblent tous deux impliquer un rôle dans les initiations, les cérémonies et les rites. Il se peut que l'ὀργιοφάντης ait été chargé de montrer des objets sacrés.

---

[203] *UPZ* 57.

[204] Cf. *UPZ,* pp. 47 ss.

[205] *PGM* 4. 2434-2440 (2435 boukolos).

Dans ce chapitre, j'ai longuement discuté le terme de bouvier. Ma recherche s'est limitée aux occurrences des mots βουκόλος, ἀρχιβούκολος et de leurs équivalents latins. D'autres mots comme *pastor* et *hastiferi* ont été laissés de côté, car ils appartiennent à un contexte assez différent. Dans les inscriptions, le βουκόλος n'est jamais à la tête du groupe. L'image complètement développée du troupeau de croyants qui suit un pasteur n'apparaît pas dans les sources, même si l'idée de "garder, protéger, guider" est présente dans le choix du mot *boukolos*. Pour cette raison, la suggestion de Maass, selon laquelle le *boukolos* était en fait Orphée, peut être écartée[206]. Rien, en effet, dans les *Hymnes* ne permet d'affirmer que le bouvier puisse être identifié à Orphée. L'image chrétienne du pasteur et de son troupeau devrait également être séparée de l'étude du *boukolos*.

D'un autre côté, les inscriptions grecques et romaines qui parlent de l'*archibucolus* sont assez différentes. Les inscriptions romaines — qui incluent quatre textes adressés à la même personne — se réfèrent à des hauts dignitaires. Le titre d'*archibucolus* est lié à Liber, mais il s'agit d'un titre parmi d'autres qui lient le personnage à Mithra, Cybèle, Attis et Hécate. Comme les inscriptions du *Phrygianum* citées dans la partie sur le μυστιπόλος, elles appartiennent au contexte religieux proche de Magna Mater. Un autre dieu qui apparaît dans ce groupe d'inscriptions est Mithra. Par contraste, les inscriptions grecques et les *Hymnes* sont surtout consacrés à Dionysos. Les *Hymnes* mentionnent bien la Mère des dieux et Attis, mais il ne s'agit pas de figures centrales. Quant à Mithra, il n'apparaît pas du tout. Le contexte religieux qui sert d'arrière-plan est donc différent. Cette différence s'explique sans doute par la date plus tardive des inscriptions romaines. Les textes issus de Timgad semblent provenir d'adorateurs plus modestes.

---

[206] Maass, *Orpheus*, pp. 180 ss.

Ces inscriptions sont proches des témoignages grecs, ce qui est aussi probablement dû à leur date. L'inscription du *Metropolitan Museum* est écrite en grec et elle entretient des rapports avec l'Asie Mineure. Ceci a son importance pour l'interprétation des *Hymnes*.

Le mot *boukolos* a des résonances rustiques qui peuvent provenir de ce que des bergers avaient à l'origine un rôle dans le culte. Cependant, le sens campagnard du mot peut simplement être lié au mythe, comme il est possible de l'observer avec Triptolème, le bouvier. D'autre part, dans le contexte dionysiaque, le βουκόλος avait, semble-t-il, un rapport avec un Dionysos taurin.

Dans les inscriptions, lorsque le mot βουκόλος se réfère clairement à une fonction religieuse, le terme semble avoir des usages divers. Ce mot désigne dans certains cas les membres de base du groupe, tandis que dans d'autres, son usage semble plus limité. Dans une inscription de Pergame (3), le groupe semble être constitué de l'ἀρχιβούκολος, le chef et les membres sont appelés βουκόλοι. Dans l'inscription de Physkos (18), les βουκόλοι sont apparemment les équivalents masculins des ménades. Dans un cas, il est possible que βουκόλα, la "bouvière" soit le féminin du βουκόλος. Dans d'autres groupes, βουκόλος est un titre parmi d'autres. Enfin, il est des cercles incluant divers types de βουκόλοι. Une inscription de Pergame (4) possède deux χορεύσαντες βουκόλοι, un ἀρχιβούκολος et au moins treize βουκόλοι. Dans l'inscription de Torre Nova (19), trois catégories de βουκόλοι sont distinguées: trois ἀρχιβούκολοι, sept βουκόλοι ἱεροί et onze βουκόλοι. Il s'agit de petits groupes de personnes comparés aux ἀποκαταζώσεως, qui sont quatre-vingt-neuf, ou aux ἱεροὶ βάκχοι, qui sont plus de cent. On peut se demander si le peu d'occurrences du mot βουκόλος dans les *Hymnes* nous autorise à considérer qu'il se réfère à un petit nombre de personnes, comme dans l'inscription de Torre Nova. L'inscription d'Ankara (12) apporte un élément nouveau et fascinant, puisque le bouvier était un enfant de douze ans.

Le terme de βουκόλος ne se trouve pas exclusivement avec Dionysos, mais il semble avoir une fonction spécifique dans le culte dionysiaque. Certaines inscriptions présentent des problèmes. Le buste féminin qui se trouve en Espagne semble être dédié à Hécate, ce qui serait intéressant, car le mot βουκόλος apparaît justement dans l'hymne consacré à Hécate. Dans les inscriptions romaines, le titre d'*archibucolus* de Liber apparaît à proximité de celui d'*hiérophante* d'Hécate. Est-ce là l'effet d'un pur hasard? Il semble que ce soit plutôt un argument en faveur de l'hypothèse selon laquelle le mot βουκόλος apparaît dans des hymnes particuliers. Le fait que ce titre apparaisse dans le premier hymne pourrait aussi être un signe de son importance. En résumé, les βουκόλοι sont surtout liés à Dionysos. Il existe des différences de position hiérarchique que ce nom occupe selon les groupes, ce qui rend les extrapolations périlleuses.

Les lieux d'où proviennent le plus d'inscriptions contenant le mot βουκόλος ou ἀρχιβούκολος ou leurs équivalents latins sont Pergame et Rome[207]. L'arrière-plan des inscriptions de Pergame semble beaucoup plus proche des *Hymnes orphiques.* Les autres textes en grec proviennent d'autres endroits en Asie Mineure, en Thrace, en Grèce ou en Italie. Cette distribution géographique ajoute à la vraisemblance de l'origine des *Hymnes orphiques* à Pergame. Cependant, il ne faut pas minimiser le rôle du hasard dans les trouvailles, surtout lorsque le nombre d'inscriptions est limité. L'Asie Mineure, d'après les sources conservées, est un lieu d'origine possible du titre βουκόλος. Aucun groupe parmi ceux qui sont décrits dans les inscriptions n'utilise exactement les même titres que celui des *Hymnes orphiques,* à savoir βουκόλος en compagnie d'ὀργιοφάντης, de μυστιπόλος et d'autres. Ceci est caractéristique d'un mouvement qui n'est pas centralisé. Les inscriptions de Pergame qui donnent une image des groupes d'adorateurs de Dionysos Kathégémon semblent comparables au témoignage des *Hymnes.* Cependant, Dionysos Kathégémon n'était pas révéré par le cercle des *Hymnes orphiques,* dans lesquels cette épithète n'est même pas employée. Si les *Hymnes* sont originaires de Pergame, le culte était donc bien séparé des cultes civiques. Ce dernier point va d'ailleurs dans le même sens que ce que nous avons observé dans les autres chapitres. Depuis l'étude des parallèles épigraphiques aux *Hymnes orphiques* par Kern et par Quandt, certaines inscriptions sont apparues, notamment les deux inscriptions de Pergame (1 et 2), les plus anciennes du corpus. Elles augmentent le nombre des inscriptions pergaméniennes, sans qu'il soit pour autant possible d'affirmer que les Hymnes proviennent originellement de cette ville.

Les dates des inscriptions se situent surtout aux II^{e} et III^{e} s. ap. J.-C., période où les groupes religieux étaient nombreux. Ces données sont cependant difficiles à interpréter, car c'est aussi la période qui produisit le plus d'inscriptions: nous pouvons donc avoir une image déformée de cette période à cause de l'abondance des sources[208]. Cette dernière remarque peut être tempérée par le fait que le désir de publicité était probablement présent chez ceux qui érigeaient des inscriptions, aussi bien que dans le groupe utilisant les *Hymnes orphiques.* Une datation au II^{e} ou au III^{e} s. ap. J.-C. semble donc plutôt confirmée par les témoignages épigraphiques. D'un autre côté, les inscriptions romaines décrivent un arrière-fond religieux probablement postérieur aux *Hymnes*. Toutefois, les inscriptions ne fournissent pas de preuve positive d'une date plutôt qu'une autre.

---

[207] Cependant, à Rome, le titre est utilisé plusieurs fois pour désigner la même personne.

[208] Cf. R. MacMullen, "The Epigraphic Habit in the Roman Empire", *AJPh* 103 (1982), pp. 233-246.

Considérons maintenant l'information complète sur le βουκόλος en incluant les témoignages papyrologiques et épigraphiques. Βουκόλος signifie "bouvier" et comporte une signification campagnarde. Le passage de Lucien parle d'êtres dionysiaques, les Titans, les Corybantes, les Satyres et les *boukoloi*. Dans certains lieux, des hommes jouaient le rôle des bouviers et exécutaient des danses. Le titre de *boukolos* est généralement, mais pas exclusivement, utilisé pour des adorateurs de Dionysos. Le papyrus de Gurob, l'oracle de Périnthe (14) lient ce terme à Orphée. Il est intéressant de noter que plusieurs textes se réfèrent au même contenu orphique que celui qui se trouve dans les *Hymnes*. Ces textes ne nous permettent pas de distinguer clairement ce qui caractérise spécifiquement l'orphisme et le bacchisme. Cependant les *Hymnes* nous apportent un élément fondamental pour notre connaissance de l'orphisme, à savoir un groupe, et non de simples prêtres itinérants, qui se réclame de l'orphisme.

Il se peut que le groupe recourant aux *Hymnes orphiques* se soit appelé un thiase. Cependant, la variété avec laquelle les différentes communautés se désignaient elles-mêmes et les variations de niveaux hiérarchiques indiquées par le mot *boukolos* révèlent les grandes différences qui existaient entre les groupes. Cette diversité caractérisait aussi les groupes orphiques. Ceci prouve l'absence totale d'un mouvement centralisé et implique que les conclusions dérivées de sources extérieures aux *Hymnes* ne peuvent être utilisées qu'à titre de parallèles.

Il est impossible de déterminer la taille du groupe qui utilisa les *Hymnes*. Seuls quelques titres apparaissent et ceci pourrait amener à conclure qu'il s'agit d'un petit groupe[209]. D'un autre côté, il n'y aucune raison pour laquelle les *Hymnes* devraient être exhaustifs dans l'énumération des titres religieux. Il est donc bien possible que d'autres titres aient eu cours dans le groupe. D'autre part, le degré de hiérarchie qui régnait dans le groupe ne peut être apprécié. Enfin, le fait que le groupe ait éprouvé le besoin d'avoir un recueil d'hymnes semble aussi indiquer un groupe plutôt nombreux.

Comme je l'ai dit depuis le début de cette recherche, les *Hymnes* sont fascinants car ils mettent en rapport des croyances et des rituels avec une association religieuse définie. On observe de plus des glissements entre les plans divins et humains: certaines divinités portent des titres de la hiérarchie religieuse, ce qui renforce le parallélisme entre le thiase divin et le groupe humain. Ὀργιοφάντης désigne à la fois les Courètes (31.5) et des membres de la hiérarchie religieuse (6.11). Μυστιπόλος peut qualifier Hipta (49.2), les membres du groupe et même les initiations (79.12). Les informations contenues dans les *Hymnes* et dans les inscriptions sont complémentaires. L'épigraphie nous donne une meilleure image de l'association religieuse complète, de sa structure, de son organisation et de sa composition, puisqu'elle livre le nom des membres d'un groupe donné. Au contraire, les *Hymnes orphiques* placent la hiérachie dans le contexte des cérémonies religieuses et des croyances ce qui fait largement défaut dans les inscriptions.

---

[209] West, *OP*, p. 29 pense qu'il s'agit d'un "literary-minded burgher and his friends".

L'organisation du groupe qui utilisa les *Hymnes* reste en partie dans la pénombre. Il célébrait des fêtes, des cérémonies, des sacrifices et des initiations aux mystères. Des offrandes végétales étaient offertes aux dieux. Il est possible qu'il ait respecté une prohibition des fèves. Les fêtes triétériques en l'honneur d'un Dionysos chthonien semblent avoir été importantes. Certains rites étaient nocturnes. Il se peut que le groupe ait possédé une maison ou une salle de rencontre, tout comme le groupe dionysiaque honorant Dionysos Kathégémon dont on a retrouvé deux inscriptions (1 et 2). À titre d'exemple, une maison richement ornée de mosaïques d'Halicarnasse aurait pu réunir un groupement semblable à celui qui utilisa les *Hymnes orphiques*[210]. Tout cela implique des moyens financiers et une organisation qui ne sont pas directement reflétés dans les *Hymnes*. Néanmoins, des contributions personnelles, des amendes et des règles d'exclusion de membres existaient probablement aussi. L'absence d'un fondateur historique qui aurait été aussi un chef du groupe est probablement liée au choix d'Orphée comme auteur des textes. D'autres règles sur la manière d'enterrer les morts, des habits spéciaux et des habitudes alimentaires peuvent avoir existé, mais il nous est impossible de les connaître.

---

[210] Isager, "Pagans in Late Roman Halikarnassos", pp. 209-219.

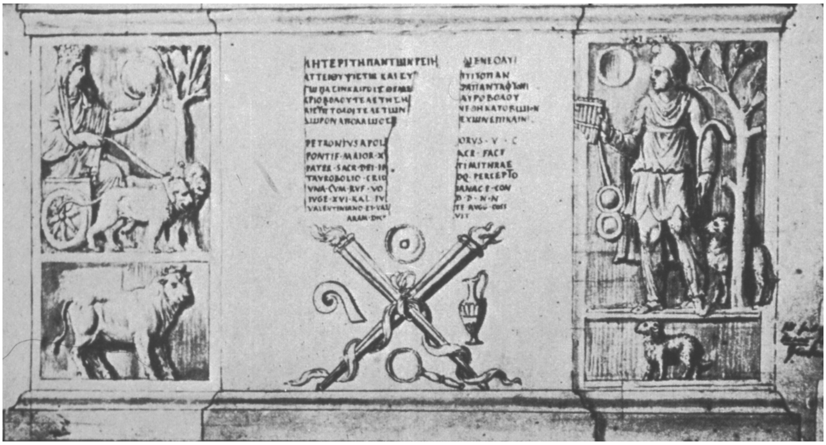
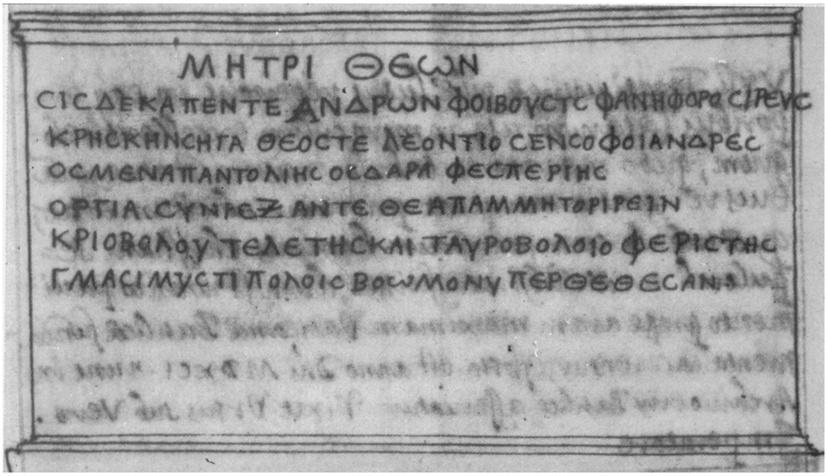

PETRONIVS APOL
PONTIF·MAIOR·X
PATER·SACR·DEI·I
TAVROBOLIO·CRIO
VNA·CVM·RVF·VO
IVGE·XVI·KAL·IV
VALENTINIANO·ET·VAL
ARAM·DIC
ORVS·V·C
ACR·FACT
TI MITHRAE
DQ·PERCEPTO
ANAC E·CON
D·D·N·N
TE AVGG·COSS
VIT

Planche 12: Inscription. Rome. 16 juin 370 ap. J.-C. L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* (Rome 1968-1979), n° 129. Photo V. Siffert.



ΜΗΤΡΙ ΘΕΩΝ
CICΔΕΚΑΠΕΝΤΕ ΑΝΔΡΩΝ ΦΟΙΒΟΥCΤC ΦΑΝΗΦΟΡΟC ΙΡΕΥC
ΚΡΗCΚΗΝCΗΓΑ ΘΕΟCΤΕ ΛΕΟΝΤΙΟ CΕΝCΟΦΟΙΑΝΔΡΕC
ΟCΜΕΝΑΠΑΝΤΟΛΙΗCΟCΔΑΡΑ ΦΕCΠΕΡΙΗC
ΟΡΓΙΑ CΥΝΡΕΞΑΝΤΕ ΘΕΑΠΑΜΜΗΤΟΡΙΡΕΙΝ
ΚΡΙΟΒΟΛΟΥ ΤΕΛΕΤΗCΚΑΙ ΤΑΥΡΟΒΟΛΟΙΟ ΦΕΡΙCΤΗC
ΓΜΑCΙΜΥCΤΙΠΟΛΟΙC ΒΩΜΟΝΥΠΕΡΘΕΘΕCΑΝ

Planche 13: Inscription. Rome. 16 juin 370 ap. J.-C. L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* (Rome 1968-1979), n° 126, p. 109. Photo V. Siffert.

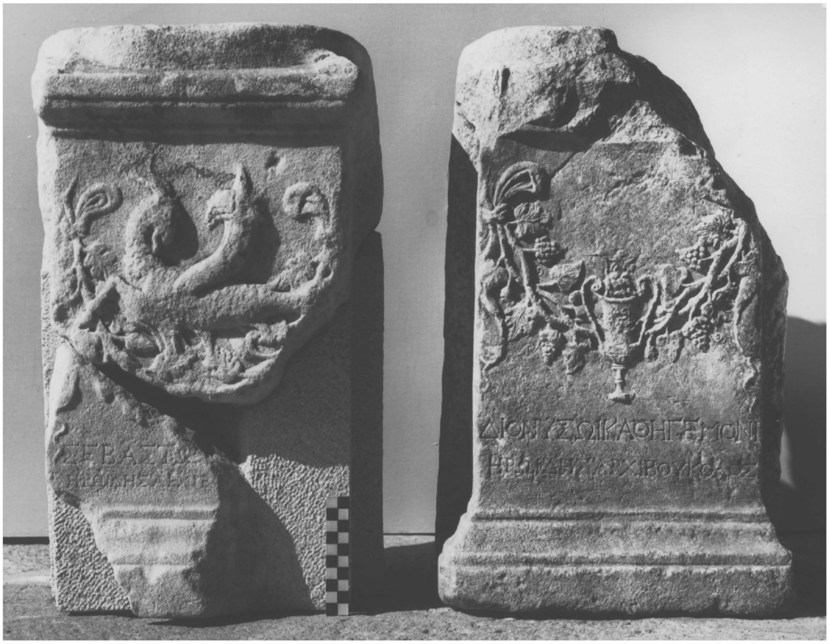
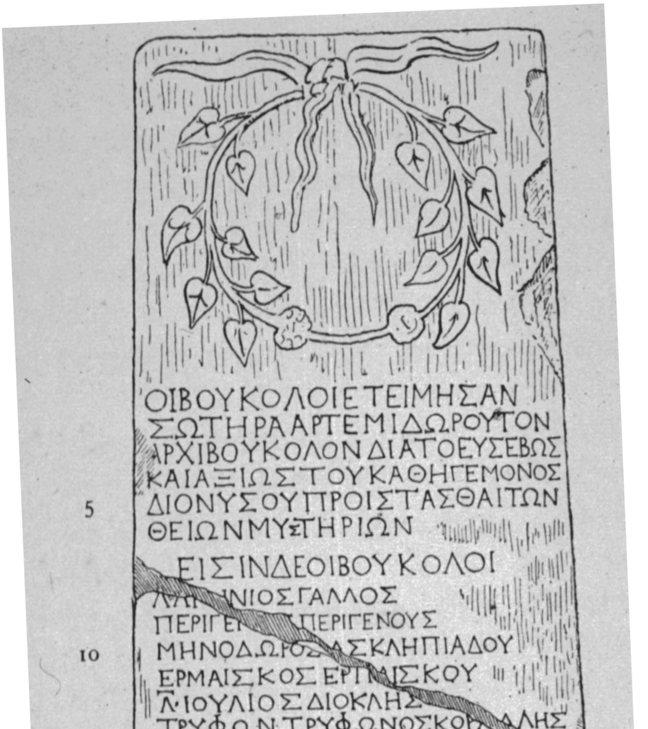


Planche 14: Inscriptions. Pergame. Règne d'Auguste (27 av. J.-C.–14 ap. J.-C.). W. Radt, "Zwei Augusteische Dionysos-Altärchen aus Pergamon, in *Festschrift für Jale Inan* (Istanbul 1989), 2, pp. 91-92. Avec l'aimable permission du Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Istanbul



ΟΙΒΟΥΚΟΛΟΙΕΤΕΙΜΗΣΑΝ
ΣΩΤΗΡΑΑΡΤΕΜΙΔΩΡΟΥΤΟΝ
ΑΡΧΙΒΟΥΚΟΛΟΝΔΙΑΤΟΕΥΣΕΒΩΣ
ΚΑΙΑΞΙΩΣΤΟΥΚΑΘΗΓΕΜΟΝΟΣ
ΔΙΟΝΥΣΟΥΠΡΟΙΣΤΑΣΘΑΙΤΩΝ
ΘΕΙΩΝΜΥΣΤΗΡΙΩΝ
ΕΙΣΙΝΔΕΟΙΒΟΥΚΟΛΟΙ
ΛΑ ΝΙΟΣΓΑΛΛΟΣ
ΠΕΡΙΓΕ ΠΕΡΙΓΕΝΟΥΣ
ΜΗΝΟΔΩΡΟΣ ΑΣΚΛΗΠΙΑΔΟΥ
ΕΡΜΑΙΣΚΟΣΕΡΜΑΙΣΚΟΥ
Λ̄·ΙΟΥΛΙΟΣΔΙΟΚΛΗΣ
ΤΡΥΦΩΝ·ΤΡΥΦΩΝΟΣΚΟΡ ΑΛΗΣ
ΔΙΟΜΗΔΗΣ ΔΙΟΜΗΔΟΥΣ
ΕΡΜΑΙΣΚΟΣΠΟΣΙΔΩΝΙΟΥ
ΜΗΝΟΓΕΝΗΣΑΣΚΛΗΠΙΑΔΟΥΜΙΝΝΑΣ
ΝΙΚΟΜΑΧΟΣΝΙΚΟΜΑΧΟΥ
ΕΡΜΟΓΕΝΗΣ ΑΓΑΘΟΒΟΥΛΟΥ
Λ̄·ΑΝΕΙΝΙΟΣ ΙΟΥΛΙΑΝΟΣ
Π̄·ΙΟΥΛΙΟΣΡΟΥΦΟΣ ΟΚΑΙΑΦΡΟΔΕΙΣΙΟΣ
ΑΣΚΛΗΠΙΑΔΗΣΖΩΤ ΟΥΕΠΙΝΕΙΚΟΣ
ΑΓΑΘΟΒΟΥΛΟΣΕΡΜΟΓΕΝΟΥΣ
ΑΠΟΛΛΩΝΙΟΣΑΠΟΛΛΩΝΙΟΥΠΟΠΛΙΟΣ
ΙΟΥΣΤΟΣ
ΑΠΟΛΛΩΝΙΟΣ
ΥΜΝΟΔΙΔΑΣΚΑΛΟΙ
ΜΗΝΟΦΙΛΟΣΗΡΑΚΛΕΙΔΟΥΦΗΛΙΞ
ΑΣΚΛΗΠΙΑΔΗΣΜΟΣΧΟΥΠΑΡΙΣ
ΣΕΙΛΗΝΟΙ
ΜΗΝΟΦΑΝΤΟΣΜΗΝΟΦΑΝΤΟΥΠΟΛΥΒΙΟΣ
ΘΑΛΑΜΟΣΑΣΚΛΗΠΙΑΔΟΥ
Π̄·ΟΥΗΔΙΟΣΝΑΣΩΝΧΟΡΗΓΟΣ

Planche 15: Inscription. Pergame. I^{er} s. ap. J.-C. M. Fränkel, *Die Inschriften von Pergamon* (Berlin 1890-1895), n° 485. Photo V. Siffert.

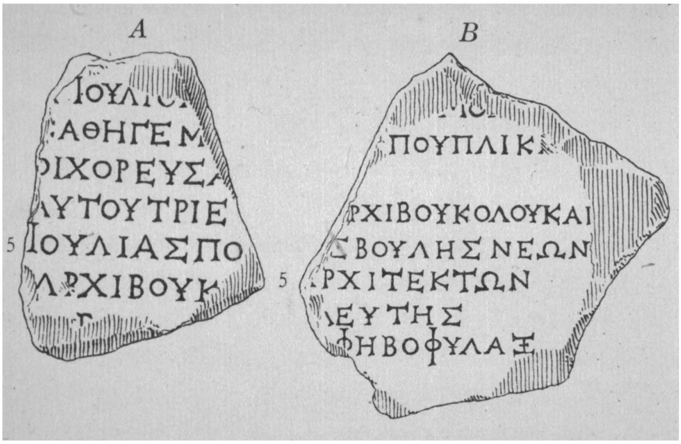


Planche 16: Inscription. Pergame. 117-138 ap. J.-C. M. FRÄNKEL, *Die Inschriften von Pergamon* (Berlin 1890-1895), n° 486. Photo V. Siffert.

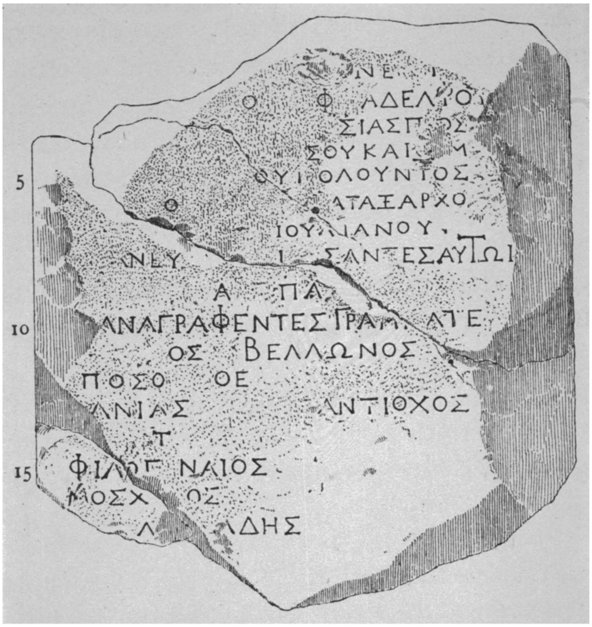


Planche 17: Inscription. Pergame. Non datée. M. FRÄNKEL, *Die Inschriften von Pergamon* (Berlin 1890-1895), n° 487. Photo V. Siffert.

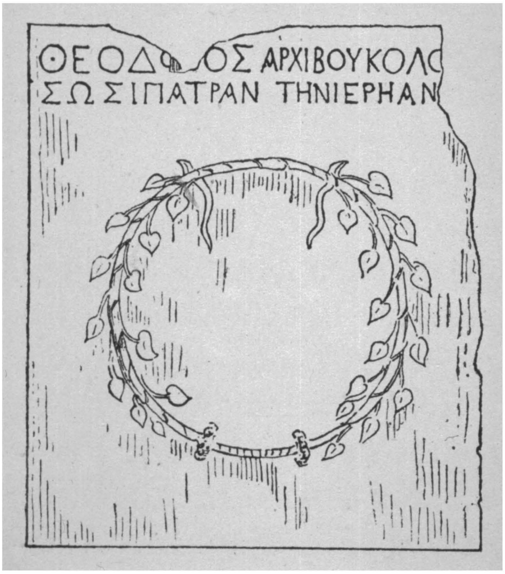

ΘΕΟΔ ΟΣ ΑΡΧΙΒΟΥΚΟΛΟ
ΣΩΣΙΠΑΤΡΑΝ ΤΗΝΙΕΡΗΑΝ

Planche 18: Inscription. Pergame. Non datée. M. Fränkel, *Die Inschriften von Pergamon* (Berlin 1890-1895), n° 488. Photo V. Siffert.

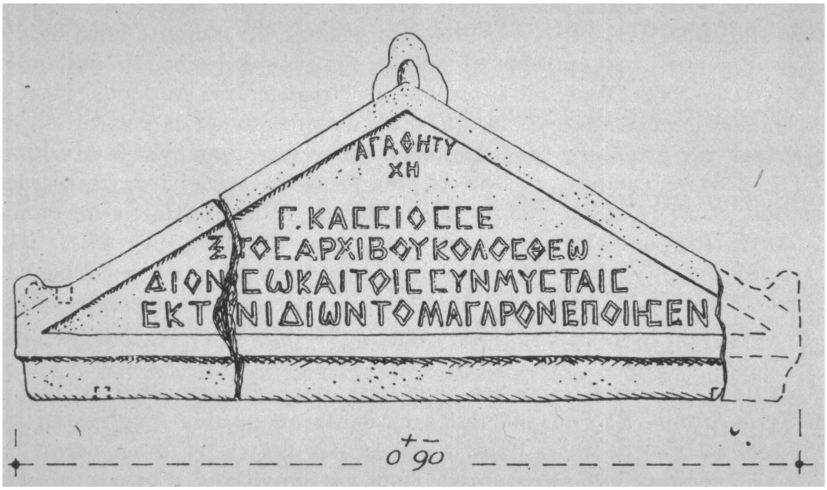

ΑΓΑΘΗΤΥ
ΧΗ
Γ.ΚΑCCΙΟCCΕ
ΣΤΟCΑΡΧΙΒΟΥΚΟΛΟCΘΕΩ
ΔΙΟΝ CΩΚΑΙΤΟΙCCΥΝΜΥCΤΑΙC
ΕΚΤ ΝΙΔΙΩΝΤΟΜΑΓΑΡΟΝΕΠΟΙΗCΕΝ
0 90

Planche 19: Inscription. Bouloustra. III^{e} s. ap. J. C. (?) J. Bousquet, "Inscription d'Abdère", *Bulletin de correspondance hellénique* 62 (1938), p. 51. Photo V. Siffert.

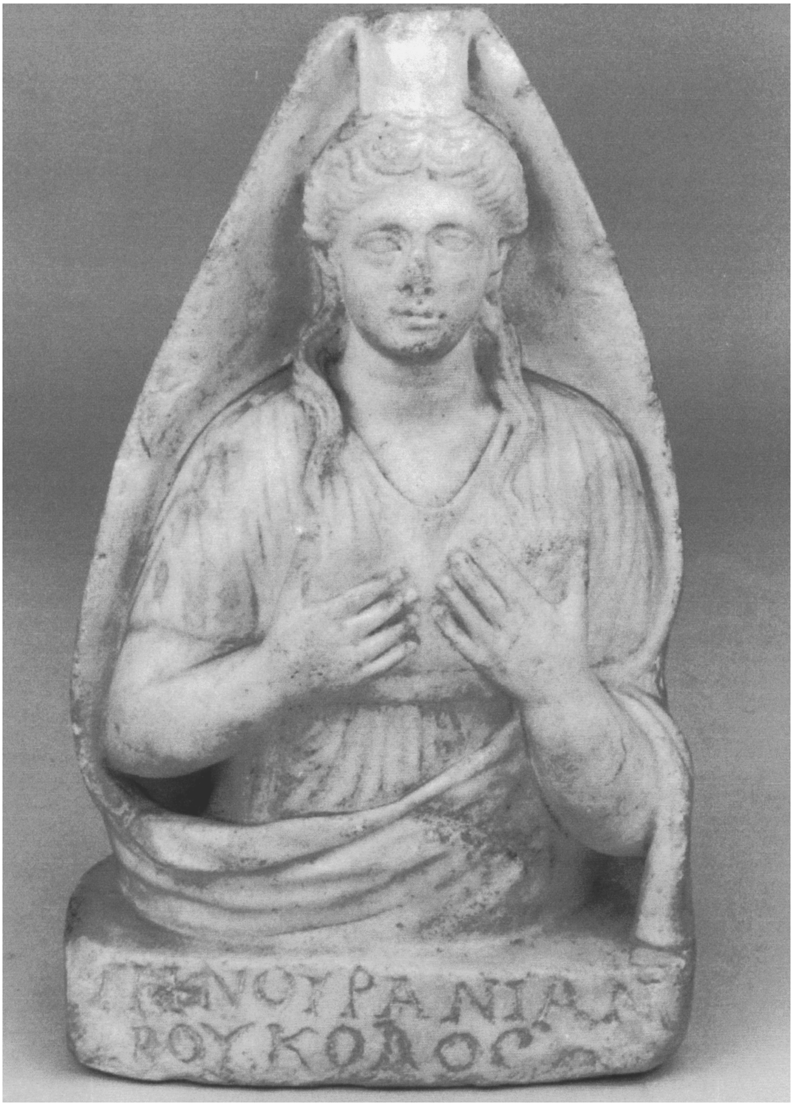


Planche 20: Buste avec inscription. Rome ?. IIe – IIIe s. ap. J.-C. Museo del Ejército, Madrid.

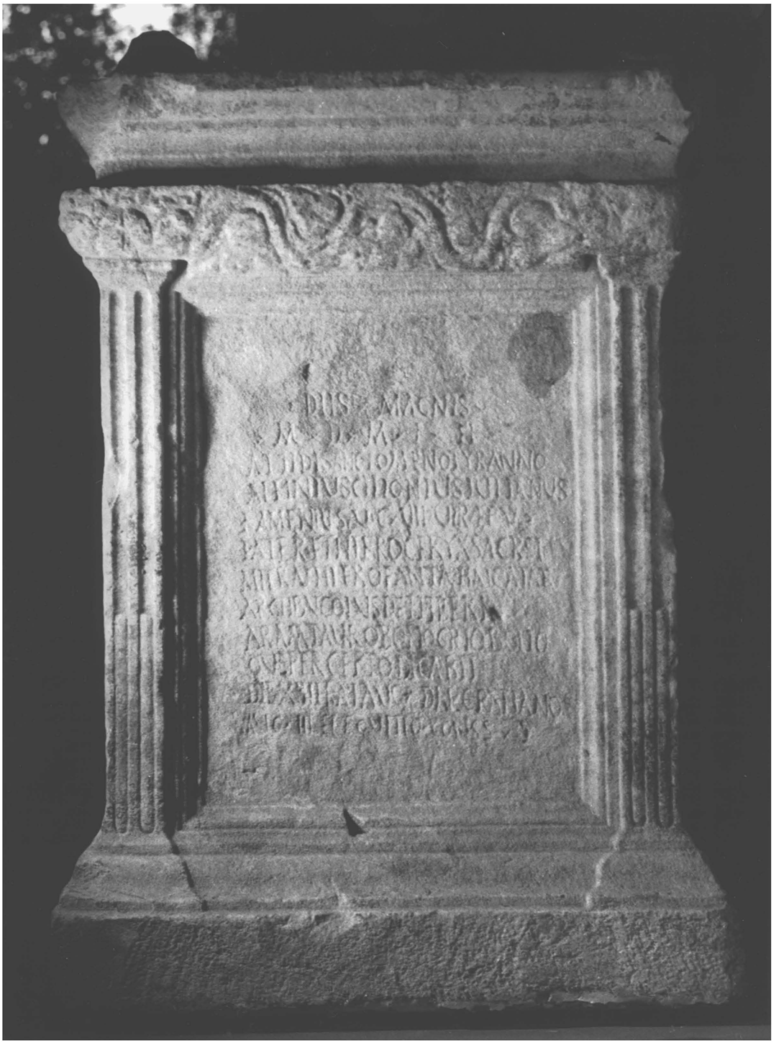


Planche 21: Inscription. Rome. 19 juillet 374 ap. J.-C. Monumenti Musei e Gallerie Pontificie.

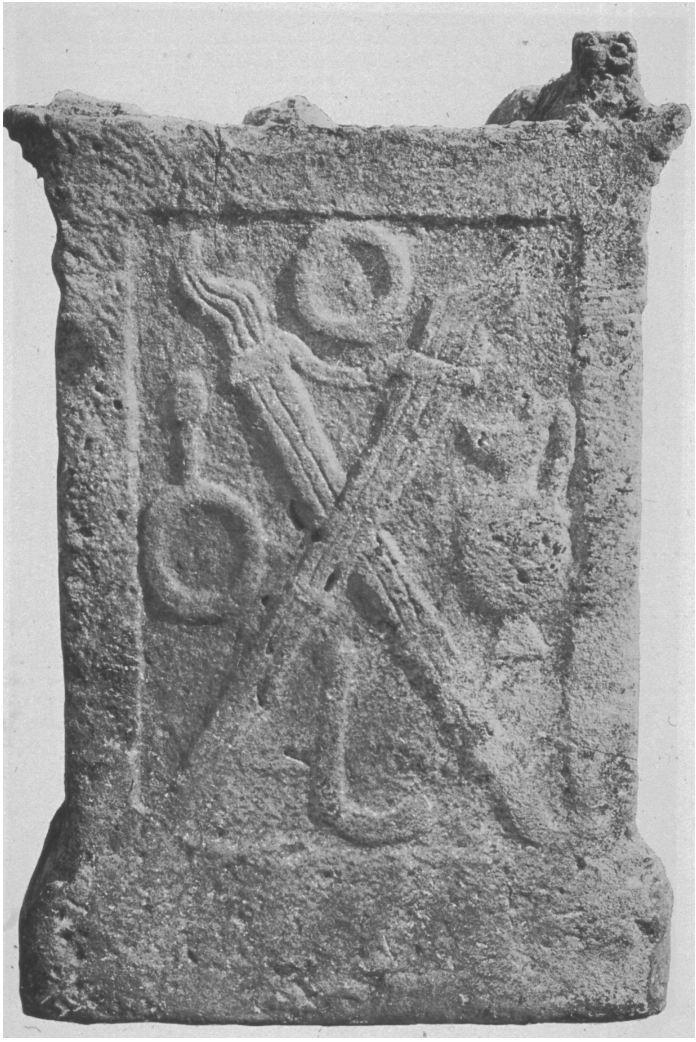


Planche 22a: Inscription. Rome. 19 juillet 374 ap. J.-C. Monumenti Musei e Gallerie Pontificie.

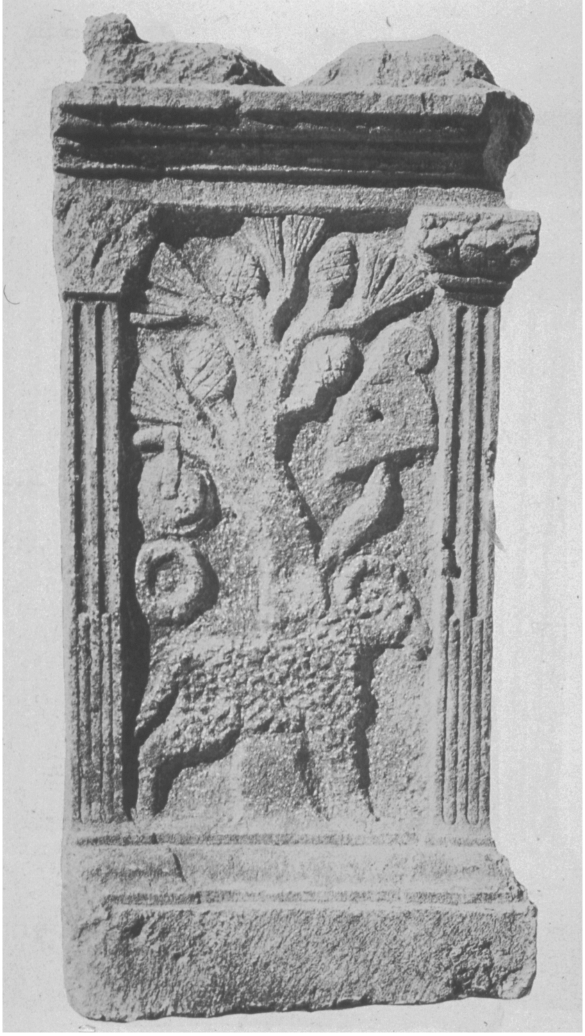


Planche 22b: Inscription. Rome. 19 juillet 374 ap. J.-C. Monumenti Musei e Gallerie Pontificie.

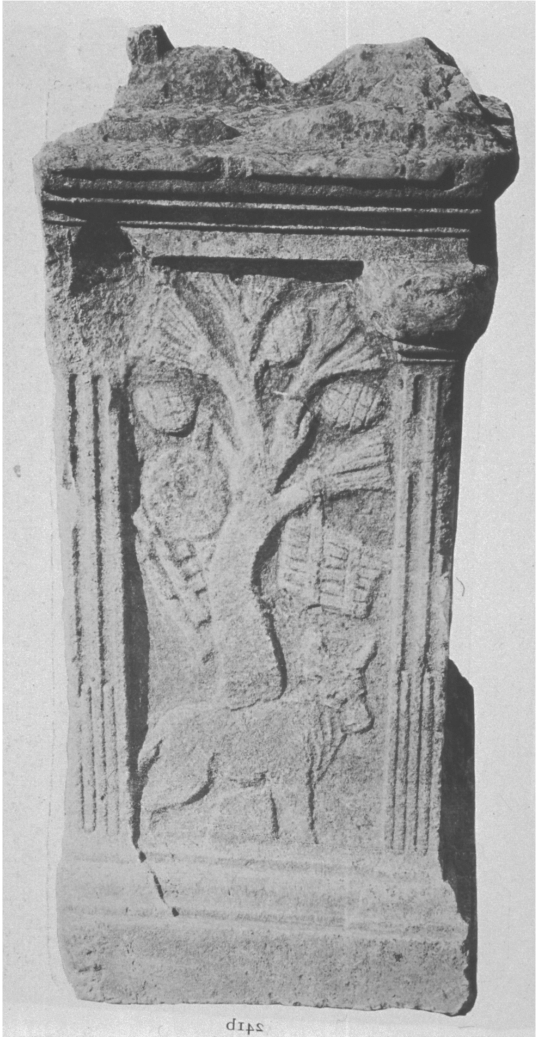
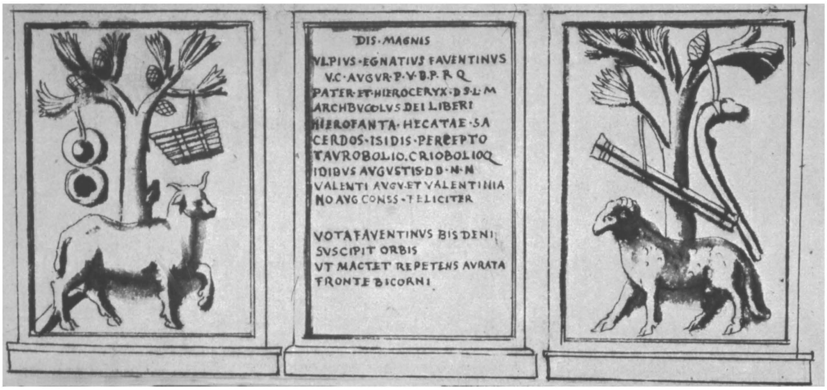


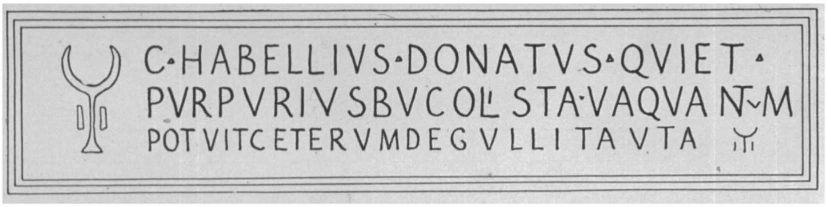
Planche 22c: Inscription. Rome. 19 juillet 374 ap. J.-C. Monumenti Musei e Gallerie Pontificie.



DIS·MAGNIS
VLPIVS·EGNATIVS FAVENTINVS
V.C·AVGVR·P·V·B·P·R Q
PATER·ET·HIEROCERYX·D S·L·M
ARCHBVCOLVS DEI LIBERI
HIEROFANTA·HECATAE·SA
CERDOS·ISIDIS·PERCEPTO
TAVROBOLIO.CRIOBOLIOQ
IDIBVS AVGVSTIS·D D·N·N
VALENTI AVGV·ET VALENTINIA
NO AVG CONSS·FELICITER

VOTA FAVENTINVS BIS DENI
SVSCIPIT ORBIS
VT MACTET REPETENS AVRATA
FRONTE BICORNI

Planche 23: Inscription. Rome. 376 ap. J.-C., M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attisque* (Leyde New York Copenhague Cologne 1977-1987) (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 50), vol. iii, n° 233.



C·HABELLIVS·DONATVS·QVIET·
PVRPVRIVSBVCOL STA·VAQVA NT·M
POTVITCETERVMDEGVLLI TA VTA

Planche 24: Inscription. Timgad. II^{e} s. ap. J.-C. H. D'Escurac-Doisy, "Inscriptions funéraires de Timgad", *Lybica* (1956), p. 113. Photo V. Siffert.

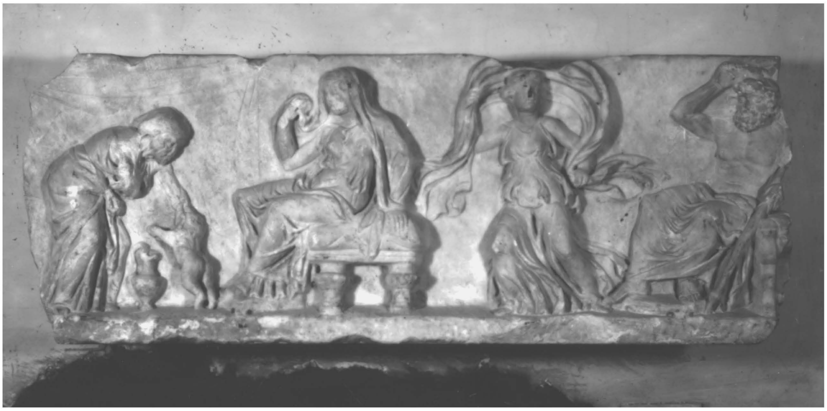


Planche 25: Relief. Ostie daté du III^{e} s. ap. J.-C. Archivio Fotografico della Soprintendenza Archeologica di Ostia.

CONCLUSION

La première partie, qui constitue le fondement de cette recherche, analyse l'ordonnance des mots et des sons dans les divers hymnes. Les épithètes ne sont pas disposées fortuitement ou de manière à répondre à des besoins métriques par exemple, mais selon un choix précis: l'ordre des mots donne un sens au texte. L'hymne vise à la fois à déceler le nom divin approprié et plaisant, ce qui permettra à la prière d'atteindre son destinataire, et à disposer les mots de manière pertinente, si bien que le poème forme un tout qui qualifie le dieu avec précision. Du point de vue de l'orant, la cohérence de l'ensemble est un élément du plaisir que les dieux prennent à l'hymne. Les *Hymnes orphiques* font un emploi abondant de l'asyndète: ils juxtaposent des éléments liés par le sens et par le son. Cette caractéristique se trouve surtout dans le développement de l'hymne qui, par la juxtaposition d'épithètes, de brèves subordonnées et de participiales, constitue un élément très original des *Hymnes orphiques*. Ces derniers ne sont pas narratifs, ce qui leur a valu passablement de critiques de la part des commentateurs modernes. La forme choisie pour les *Hymnes* coïncide cependant parfaitement avec la théologie énoncée: l'unité et la diversité du divin est reflétée dans la forme. De même, le recours à l'oxymore exprime particulièrement bien la complétude et la diversité du divin, surtout lorsque l'opposition est contredite par une homophonie. L'harmonie phonique des *Hymnes*, qui comporte des effets incantatoires, recherche, outre le plaisir que l'on entend offrir à la divinité, une recherche sur les sons. Par exemple, les jeux sonores et étymologiques sur les noms divins sont fréquents dans les *Hymnes*. Le lien entre le nom du dieu et l'essence divine est ainsi exprimée.

De même que les mots sont disposés de manière significative au sein de l'hymne, les différents hymnes de la collection sont agencés de manière précise. Ils suivent une double logique: celle de l'ordre cosmogonique et celle qui progresse de la naissance à la mort. Les hymnes tissent également des liens entre eux. Les hymnes proches se réfèrent souvent les uns aux autres. D'un autre côté, les *Hymnes orphiques* expriment également des affinités qui lient des divinités qui se trouvent dans des textes éloignés dans le corpus. Ces constatations étroitement liées au genre de l'hymne conduisent à une analyse de la signification de l'attribution de textes à Orphée, donnant ainsi une première définition de l'orphisme: est orphique tout ce qui est attribué par les anciens à Orphée. Ce qui ressemble fort à un truisme n'est en effet pas accepté unanimement pour ce qui concerne les *Hymnes orphiques*.

La suite de l'étude se concentre sur les rituels, les croyances et l'organisation du groupe qui a utilisé ce texte. Celui-ci fait allusion à des mystères et à des célébrations qui sont étudiés, mais c'est surtout les offrandes nommées dans les titres qui constituent l'originalité des *Hymnes orphiques*. Il a cependant été indispensable de montrer au préalable que les titres des *Hymnes orphiques*, contrairement à ce que nous savons des titres antiques, ne sont pas purement éditoriaux, mais font partie du texte. Pour chaque offrande, la question première a consisté à déterminer ce à quoi elle correspond réellement. Cette définition a d'ailleurs été plus aisée pour de la myrrhe que pour les aromates. De cette détermination découle la question de l'usage concret qui était fait de la substance. L'étude des différents termes dans le contexte des *Hymnes* et hors de leur contexte, en particulier dans le domaine médical, a permis de montrer que ces substances n'étaient pas confinées au domaine religieux, pas plus d'un point de vue lexical que d'un point de vue pratique. L'étude des parallèles aux offrandes n'a en général pas permis de déterminer pourquoi l'une est préférée à l'autre. Une part d'arbitraire entre évidemment dans le choix. Certains points méritent cependant d'être relevés. Le fait que seules des offrandes végétales sont nommées et que les fèves sont spécifiquement exclues d'une offrande ont spécialement retenu mon attention. En effet, ces deux caractéristiques, qui trouvent des parallèles chez les pythagoriciens, peuvent être des éléments de définition du groupe qui utilisa les *Hymnes orphiques* par rapport à la société dans son ensemble. Le groupe des *Hymnes orphiques* respectait, semble-t-il, l'interdit concernant les fèves. Ceci est plausible puisque des témoignages affirment que les orphiques observaient cette prohibition. D'un autre côté, si ce groupe ne pratiquait pas de sacrifices d'animaux, comme le suggère la seule présence de végétaux dans les titres, il se mettait nécessairement en marge de la société.

L'étude des croyances du groupe se divise en deux pans: les croyances en les dieux et les croyances en l'au-delà. Il est cependant difficile d'apprécier pleinement l'arrière-plan religieux de ces textes non narratifs, qui émerge au détour d'épithètes et de brèves descriptions, et ne peut parfois être compris que si des parallèles existent. Par exemple, les seuls éléments connus du mythe de Mélinoé sont livrés par l'hymne qui lui est consacré. Les *Hymnes orphiques* s'adressent à des dieux très divers, des plus familiers aux plus rares. Protogonos, par exemple, a des traits spécifiquement orphiques: un être monstrueux et lumineux émerge d'un œuf.

L'identification ou assimilation des dieux est une autre caractéristique spécifiquement orphique des *Hymnes*. En effet, un hymne adressé à un dieu le désigne parfois du nom d'un autre. Tyché est ainsi appelée Artémis (72.3). D'autre part, le texte regroupe des divinités sous une même dénomination ou utilise des expressions communes pour marquer l'affinité qui unit certains dieux. Ce phénomène trouve des exemples dans la religion traditionnelle, mais l'orphisme en fait un usage plus systématique. C'est donc bien une caractéristique de ce mouvement, ce qui permet d'illustrer l'unité liant les différents souverains divins successifs. Il convient toutefois de bien comprendre la portée de ces assimilations. L'expression de l'unité est traduite par certains procédés littéraires comme l'oxymore, par les assimilations et par la mise en évidence de certains incestes divins. Ces derniers sont remarquables: il s'agit de transgressions qui situent ces actes dans le domaine de l'indicible et du mystère. Les incestes ont également pour effet de souligner le parallélisme des générations divines: un trait caractéristique de l'orphisme. Ces incestes peuvent être mis en parallèle avec les absorptions du monde telles qu'elles sont décrites dans le papyrus de Derveni. Il ne s'agit pas d'une simple fusion des divers éléments: les dieux deviennent un et demeurent distincts. Il y a ainsi plusieurs Dionysos dans les *Hymnes*. Cette dissimilation, essentielle à la compréhension de l'orphisme, est donc solidaire de l'identification.

Après des observations sur l'ensemble des *Hymnes*, l'étude porte sur quelques dieux rares: Misé, Hipta, Mélinoé et Éricépaios. Ces dieux sont en effet attestés dans un nombre limité de témoignages, en particulier épigraphiques, ce qui permet d'en avoir une bonne vision globale. Les inscriptions révèlent que ces dieux ne sont pas des inventions des *Hymnes orphiques*, mais qu'ils ont été l'objet de cultes. Même Éricépaios, qui peut apparaître comme une pure abstraction, est attesté dans une inscription. L'étude de ces dieux est utile pour la question de l'origine des *Hymnes*, mais elle révèle aussi un aspect important de ce texte comme simple source d'information sur des dieux et des mythes rares.

Les allusions éparses à des croyances en l'au-delà surprennent à deux égards. La description des enfers est singulièrement proche de celle de la religion traditionnelle, mais, surtout, des éléments considérés comme essentiels à la définition de l'orphisme semblent faire défaut. Il se peut que l'absence de demandes relatives à une vie dans l'au-delà et que les maigres promesses dans ce domaine soient simplement liées au genre des hymnes. Force est cependant de constater qu'il n'y a pas de référence claire à la métempsycose dans les *Hymnes orphiques*. Cette constatation ne permet toutefois pas de priver les *Hymnes* de la qualification d'orphique ou de les qualifier d'orphisme abâtardi. Les tablettes d'Olbia constituent, semble-t-il, un parallèle ancien de croyances orphiques qui promettent la vie après la mort plutôt que la métempsycose. Les *Hymnes orphiques* prouvent qu'il est possible de se définir comme orphique sans référence à la transmigration des âmes, ce qui pose la question de l'unité de l'orphisme.

Une dernière partie de la recherche s'est attachée aux noms des officiels du culte qui apparaissent dans les *Hymnes* et à l'organisation du groupe. Ce chapitre révèle un aspect fascinant des *Hymnes orphiques*: des termes peuvent s'appliquer aussi bien aux dieux qu'à la hiérarchie religieuse. Un glissement entre le plan divin et le plan humain est ainsi opéré. D'un autre côté, le terme *boukolos*, le bouvier, a été étudié en détail dans les *Hymnes orphiques* et dans d'autres textes, principalement épigraphiques. L'étude des termes employés pour les différents participants au culte permet de se constituer une image plus nette de la vie du groupe. Les parallèles tirés d'autres cercles religieux ne peuvent cependant être utilisés qu'à titre d'exemples puisque nous ne sommes pas en présence d'un mouvement religieux organisé de manière centralisée.

Certains sujets n'ont pas été traités dans un chapitre spécifique, mais traversent l'ensemble de l'étude. Il en va ainsi des recherches sur le vocabulaire. Des termes sont analysés dans le contexte des *Hymnes orphiques*, par exemple, ceux qui se réfèrent aux mystères ou ceux qui impliquent un salut de l'âme dans l'au-delà. La réunion d'éléments épars, par exemple sur les célébrations du groupe, est utile, puisqu'elle permet de lier des informations, comme la présence de Dionysos dans les enfers, Dionysos Triétérique, les célébrations nocturnes et les mystères du groupe. Dans certains cas, les données contenues dans les *Hymnes orphiques* n'étaient pas suffisantes et il a été nécessaire d'étudier d'autres textes. Les titres des *Hymnes* sont si brefs et allusifs qu'il a été indispensable de recourir aux Papyrus magiques. Pour les officiels du culte, l'épigraphie offre des parallèles lexicaux et permet de se constituer une image plus complète du groupe.

L'origine et la date des *Hymnes orphiques* sont des questions qui sont débattues dans l'ensemble de la recherche. Certains érudits avaient attribué une origine égyptienne à ces textes mais l'émergence d'inscriptions a démenti cette localisation. En effet, des parallèles épigraphiques se référant à Misé et à Hipta font songer à une origine en Asie Mineure. Pour le *boukolos*, l'abondance de témoignages provenant de Pergame et du reste de l'Asie Mineure confirme cette origine. Enfin, des épithètes se référant à des cultes locaux et des mentions de lieux de cette région vont dans le même sens. Une localisation plus précise est cependant difficile à établir. Kern pensait que les *Hymnes orphiques* étaient issus du sanctuaire de Déméter à Pergame. Cette origine ne peut nullement être démontrée, car les inscriptions se rapportant à des divinités insolites ne proviennent pas exclusivement de cette cité. Certes, le *boukolos* y apparaît en forte concentration, mais il est également présent dans d'autres cités. De plus, le caractère fortuit des découvertes épigraphiques ne saurait être négligé dans une telle recherche. Cependant, l'étude des inscriptions et de l'archéologie de Pergame permet de montrer qu'aucune discordance majeure ne s'oppose à une origine dans cette ville et que l'hypothèse de Kern, sans que l'on puisse la démontrer, ne peut être simplement rejetée. L'idée de la présence du groupe dans le sanctuaire de Déméter peut en revanche être écartée, puisque, à la lumière des parallèles, il est plus probable que le groupe ait disposé d'un local privé.

Pour ce qui est de la date, nous ne disposons d'aucun élément précis, mais il convient d'analyser l'ensemble des indices. Les études de vocabulaire des *Hymnes orphiques* n'ont pas abouti à des résultats concluants, si ce n'est qu'une date entre les III^e^ et V^e^ s. ap. J.-C. est probable. Dans mon étude, j'ai relevé des similitudes qui unissent les *Hymnes orphiques* aux Papyrus magiques d'une part, et aux *Dionysiaques* de Nonnos de l'autre. Les informations au sujet du groupe utilisant les *Hymnes orphiques* présentent des analogies frappantes avec celles que nous possédons au sujet d'autres cercles religieux des premiers siècles de l'ère chrétienne, mais, à nouveau, il s'agit d'éléments de preuve assez diffus. Les travaux qui visaient à tracer des influences philosophiques permettant de dater les *Hymnes* n'ont pas abouti à des résultats tangibles.

Les dieux qui sont décrits dans les *Hymnes orphiques* se rattachent à des traditions anciennes et les assimilations de dieux, comme cela a été relevé maintes fois, ne constituent pas nécessairement la marque d'un texte tardif, comme la lecture du papyrus de Derveni le prouve. La place accordée au temps mérite cependant une mention spéciale, car cette figure joue un rôle croissant dans les théogonies orphiques, sous l'influence supposée du mithriacisme. La rencontre de ces deux mouvements est par ailleurs illustrée par le relief de Modène[1]. Malheureusement, les *Hymnes* ne sont pas limpides sur cette question. En effet, certains dieux sont qualifiés de père et de mère du temps et il est possible que les *Hymnes* recèlent une allusion à l'équivalence Cronos-Chronos, qui n'est cependant pas explicite. On peut du moins constater que le temps n'est pas omniprésent dans les *Hymnes orphiques*. La même remarque s'applique à la présence d'Hélios dans notre texte. L'incertitude qui entoure les promesses relatives à l'au-delà ne constitue pas non plus un élément de datation. En conclusion, les *Hymnes orphiques* semblent devoir être datés entre le II^e^ et le V^e^ s. ap. J.-C., sans qu'il soit possible, en l'état actuel de la question, de les rattacher à une période plus précise. Ceci est évidemment regrettable, puisque l'image d'un groupe orphique, s'il se situe au II^e^ ou au V^e^ s., est fort différente, notamment eu égard au développement du christianisme.

---

[1] Cf. PLANCHE 1.

Une des tâches que se propose mon travail est d'offrir une image complète du groupe qui utilisait les *Hymnes orphiques*. En effet, ce texte est unique, car il lie les cérémonies religieuses et les offrandes à un contexte mythologique précis. Pour la constitution de cette image, il m'a semblé utile de pousser les indications fournies par le texte jusqu'au bout de leurs implications. À titre d'exemple, la prohibition des fèves n'est évoquée dans les *Hymnes orphiques* qu'au détour d'un titre; je me suis néanmoins proposé de comprendre ce que signifie une prohibition des fèves pour un groupe religieux et pour le reste de la société. La reconstitution de l'image du groupe implique fatalement un risque d'erreur, risque tempéré par l'indication dans mon texte de ce qui demeure hypothétique.

De manière à esquisser un tableau du groupe, il a été nécessaire d'utiliser d'autres textes de provenances et de dates diverses. Ainsi, les feuilles d'or, les tablettes d'Olbia, le Papyrus de Derveni, le Papyrus de Gurob ont été cités et abondamment utilisés. La question de la différence des tendances religieuses ne peut manquer d'être posée. Detienne, s'inscrivant dans une voie ouverte par Sabbatucci, voit dans ces textes diverses voies de la déviance[2]. Burkert a, d'autre part, montré comment ces approches ne pouvaient être mises sur le même plan[3]. Il n'en reste pas moins qu'à cause de l'analogie entre ces tendances, il est nécessaire de comparer les différents textes; par exemple, la prohibition des fèves était respectée à la fois par les pythagoriciens et par ceux qui se rattachaient à des croyances orphiques. Il est, en outre, justifié de relire des textes abondamment commentés à la lumière des *Hymnes orphiques*. Bien entendu, notre lecture ne permet parfois que d'entrevoir ce qui fut peut-être la réalité. On peut par exemple tenter de se représenter ce qu'était concrètement le groupe qui eut recours aux *Hymnes orphiques* à la lumière de l'inscription du *Metropolitan Museum*. Toutefois, certains points restent obscurs: le mythe de Mélinoé, pour n'en citer qu'un, est lacunaire et comporte des incertitudes, faute de parallèles au texte des *Hymnes*. D'un autre côté, les *Hymnes orphiques* ne sont pas éclairants sur la question de la distinction entre le bacchisme et l'orphisme.

---

[2] D. Sabbatucci, *Essai sur le mysticisme grec* (Rome 1965; traduction française Paris 1982), *passim*; Detienne, "Déviance", pp. 49-78.

[3] Burkert, "Craft versus Sect", pp. 1-22.

Parmi les informations livrées par les *Hymnes*, il est nécessaire de mettre en relation les éléments mythiques avec ceux qui se rapportent au groupe et à ses rites. Une première considération mérite d'être soulignée. On peut lire dans les écrits consacrés à l'orphisme que, exception faite des tablettes d'Olbia, la qualification d'orphisme n'est jamais liée à un groupe, mais qu'elle est le fait d'individus, comme les prêtres itinérants que nous décrit Platon. Le témoignage des *Hymnes orphiques* est pourtant tout à fait clair: des croyances attribuées à Orphée, recoupant les autres témoignages que nous possédons sur l'orphisme, sont liées à un groupe doté d'une hiérarchie religieuse. Cette information ne pourrait être écartée que si un chercheur parvenait à établir que les *Hymnes orphiques* sont un faux. Or, cette démonstration n'a pas été apportée et semble peu vraisemblable. Les offrandes végétales et la prohibition des fèves doivent être rapprochées des croyances relatives aux dieux des *Hymnes orphiques*. Il est également fécond de mettre en relation les cérémonies du groupe, celles qui sont liées aux offrandes et aux mystères, à ce que les *Hymnes* affirment ne pas dire. En effet, la notion d'"ineffable", de contenu "qui ne doit être révélé" (ἄρρητος) jette un pont entre des éléments de mythologie, en particulier les unions divines, des qualifications divines et les mystères du groupe. Cette notion éclaire aussi le statut des *Hymnes orphiques*: ceux-ci ne constituent pas en eux-mêmes la révélation et impliquent un rôle fondamental du groupe, notamment dans les mystères.

À l'avenir, il serait souhaitable que les chercheurs prennent les *Hymnes orphiques* en compte. Ces derniers contiennent nombre d'informations utiles aux historiens des religions et aux épigraphistes. Pour cette raison, un des buts de cette recherche a été de simplement présenter le texte et de regrouper les informations contenues de manière éparse dans les *Hymnes orphiques*. Ces textes offrent en effet un vaste champ d'études. Une comparaison approfondie des contenus des *Dionysiaques* et des *Hymnes orphiques* serait féconde. Une évaluation du contenu des *Hymnes* à la lumière de l'ensemble de l'iconographie dionysiaque serait, elle aussi, fort utile. On songe par exemple aux représentations dionysiaques de tissus de la fondation Abegg[4]. Un tel travail pourrait rendre compte, par exemple, d'un relief d'Ostie daté du III^e s. ap. J.-C., qui montre Zeus donnant naissance à Dionysos par la tête et non par la cuisse[5]. Cette ressemblance entre les naissances de Dionysos et d'Athéna ne se trouve pas dans les *Hymnes orphiques*, mais elle mériterait une analyse, dans la mesure où ce type de parallélisme, qui est caractéristique de l'orphisme, a été relevé tout au long de ma recherche. De manière plus générale, une mise en parallèle des *Hymnes* avec le contexte des premiers siècles de l'ère chrétienne et des recherches récentes à ce sujet mériterait aussi une étude.

---

[4] D. Willers, "Dionysos und Christus — ein archäologisches Zeugnis zur "Konfessionsangehörigkeit des Nonnos", *MH* 49 (1992), pp. 141-152.

Afin de conclure sur la désignation des *Hymnes* comme orphiques, quelques remarques peuvent être faites. Ces textes sont orphiques car ils se définissent comme tels. Les assimilations, qui reflètent un prétendu syncrétisme, ont des racines anciennes dans l'orphisme. D'autre part, les croyances liées à l'au-delà ne constituent pas un obstacle à la désignation de ces textes comme orphiques. Les *Hymnes* constituent donc bien un des rares textes orphiques complets et d'une certaine longueur, émanant, de plus, de milieux non chrétiens. Ils constituent par conséquent une pièce essentielle du dossier de l'orphisme.

---

[5] G. BECATTI, "Rilievo con la nascita di Dioniso e aspetti mistici di Ostia pagana", *BA* 36 (1951), pp. 1-14. Pour une interprétation différente de cette scène, K. SCHEFOLD, "Athenas und Hephaistos' Leben auf einem Fries in Ostia und Berlin", *AK* 22 (1979), pp. 99-103. Cf. PLANCHE 26.

APPENDICE 1

LISTE DES HYMNES ET NOMS DES DIEUX DESTINATAIRES D'HYMNES

1 Hécate
2 Prothyraia
3 Nuit
4 Ouranos
5 Éther
6 Protogonos
7 Astres
8 Hélios
9 Séléné
10 Physis
11 Pan
12 Héraclès
13 Cronos
14 Rhéa
15 Zeus
16 Héra
17 Poséidon
18 Pluton
19 Zeus Kéraunios
20 Zeus Astrapaios
21 Nuages
22 Thalassa
23 Nérée
24 Néréides
25 Protée
26 Terre
27 Mère des dieux
28 Hermès
29 Perséphone
30 Dionysos
31 Courètes
32 Athéna
33 Niké
34 Apollon
35 Léto
36 Artémis
37 Titans
38 Courètes
39 Corybas
40 Déméter éleusinienne
41 Mère Antaia
42 Misé
43 Heures
44 Sémélé
45 Dionysos Bassareus Triétérique
46 Liknitès
47 Périkionios
48 Sabazios
49 Hipta
50 Lysios Lénaios
51 Nymphes
52 Triétérique
53 Amphiétès
54 Silène, Satyre, Bacchantes
55 Aphrodite
56 Adonis
57 Hermès chthonien
58 Éros
59 Moires
60 Charites
61 Némésis
62 Diké
63 Dikaiosyné
64 Nomos
65 Arès
66 Héphaistos
67 Asclépios
68 Hygie
69 Érinyes

70 Euménides
71 Mélinoé
72 Tyché
73 Démon
74 Leukothéa
75 Palaimon
76 Muses
77 Mnémosyne
78 Éos
79 Thémis
80 Borée
81 Zéphyr
82 Notos
83 Océan
84 Hestia
85 Hypnos
86 Oneiros
87 Thanatos

APPENDICE 2

MOTS INTRODUISANT LES DIFFÉRENTES PARTIES

Les invocations

Tableau 1 *Invocations introduites par un verbe d'appel*

Εἰνοδίαν Ἑκάτην κλήιζω, τριοδῖτιν, ἐραννήν, (1.1 Hécate)
Ὦ Νέμεσι, κλήιζω σε, θεά, βασίλεια μεγίστη, (61.1 Némésis)[1]
Πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν, αἰθερόπλαγκτον, (6.1 Protogonos)
Ὠκεανοῦ καλέω νύμφην, γλαυκώπιδα Τηθύν, (22.1 Thalassa)
Εὐδύνατον καλέω Νίκην, θνητοῖσι ποθεινήν, (33.1 Niké)
Θεσμοφόρον καλέω ναρθηκοφόρον Διόνυσον, (42.1 Misé)
Ἀμφιετῆ καλέω Βάκχον, χθόνιον Διόνυσον, (53.1 Amphiétès)
Ἀθανάτων καλέω καὶ θνητῶν ἁγνὸν ἄνακτα, (64.1 Nomos)
Μηλινόην καλέω, νύμφην χθονίαν, κροκόπεπλον, (71.1 Mélinoé)
Δεῦρο, Τύχη· καλέω σ', ἀγαθῶν κράντειραν, ἐπευχαῖς, (72.1 Tyché)
Λευκοθέαν καλέω Καδμηίδα, δαίμονα σεμνήν, (74.1 Leukothéa)
Μνημοσύνην καλέω, Ζηνὸς σύλλεκτρον, ἄνασσαν, (77.1 Mnémosyne)
Οὐρανόπαιδ' ἁγνὴν καλέω Θέμιν εὐπατέρειαν, (79.1 Thémis)
Ὠκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον, αἰὲν ἐόντα, (83.1 Océan)[2]
Πᾶνα καλῶ κρατερόν, νόμιον, κόσμοιο τὸ σύμπαν, (11.1 Pan)[3]
Ἄστρων οὐρανίων ἱερὸν σέλας ἐκπροκαλοῦμαι
εὐιέροις φωναῖσι κικλήσκων δαίμονας ἁγ[ν]ούς. (7.1-2 Astres)
Κικλήσκω μέγαν, ἁγνόν, ἐρισμάραγον, περίφαντον, (20.1 Zeus Astrapaios)
Πρωτέα κικλήσκω, πόντου κληῖδας ἔχοντα, (25.1 Protée)
Κικλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστῆρα, (30.1 Dionysos)
Κικλήσκω χθονὸς ἀενάου βασιλῆα μέγιστον, (39.1 Corybas)
Κικλήσκω κούρην Καδμηίδα παμβασίλειαν, (44.1 Sémélé)
Λικνίτην Διόνυσον ἐπευχαῖς ταῖσδε κικλήσκω, (46.1 Liknitès)
Κικλήσκω Βάκχον περικιόνιον, μεθυδώτην, (47.1 Pérokionios)
Ἵπταν κικλήσκω, Βάκχου τροφόν, εὐάδα κούρην, (49.1 Hipta)

---

[1] 66.10 κλήιζω σε (qui n'est pas au début du poème).

[2] Καλέω apparaît dans les invocations et une fois dans le prologue en rapport avec le Jour et la Nuit (pr. 24).

[3] Autres occurrences de καλῶ, dans des demandes finales: 3.12 Nuit; 50.10 Lysios Lénaios; 55.28 Aphrodite.

Κικλήσκω σε, μάκαρ, πολυώνυμε, † μανικέ, Βακχεῦ, (52.1 Triétérique)
Κικλήσκω μέγαν, ἁγνόν, ἐράσμιον, ἡδὺν Ἔρωτα, (58.1 Éros)
Δαίμονα κικλήσκω † μεγάλαν ἡγήτορα φρικτόν, (73.1 Démon)
Σύντροφε βακχεχόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς,
ὃς ναίεις πόντοιο βυθοὺς ἁλικύμονας, ἁγνούς,
κικλήσκω σε, Παλαῖμον, ἐπ' εὐιέροις τελεταῖσιν
ἐλθεῖν εὐμενέοντα . . . (75.1-4 Palaimon)
Κικλήσκω σε, μάκαρ, τανυσίπτερε, οὖλε Ὄνειρε, (86.1 Oneiros)[4]

Tableau 2 *Invocations introduites par un verbe demandant l'audition*

Κλῦθί μοι, ὦ πολύσεμνε θεά, πολυώνυμε δαῖμον, (2.1 Prothyraia)
Κλῦθι μάκαρ, πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα, (8.1 Hélios)
Κλῦθι, θεὰ βασίλεια, φαεσφόρε, δῖα Σελήνη, (9.1 Séléné)
Κλῦθι, Ποσείδαον γαιήοχε, κυανοχαῖτα, (17.1 Poséidon)
Κλῦθί μου, Ἑρμεία, Διὸς ἄγγελε, Μαιάδος υἱέ, (28.1 Hermès)
Κλῦθί μου, ὦ βασίλεια, Διὸς πολυώνυμε κούρη, (36.1 Artémis)
Κλῦθι, πάτερ, Κρόνου υἱέ, Σαβάζιε, κύδιμε δαῖμον, (48.1 Sabazios)
Κλῦθι, μάκαρ, Διὸς υἷ', ἐπιλήνιε Βάκχε, διμάτωρ, (50.1 Lysios Lénaios)
Κλῦθί μου, ὦ πολύσεμνε τροφεῦ, Βάκχοιο τιθηνέ, (54.1 Silène, Satyre, Bacchantes)
Κλῦθί μου εὐχομένου, πολυώνυμε, δαῖμον ἄριστε, (56.1 Adonis)
Μοῖραι ἀπειρέσιοι, Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης,
κλῦτέ μου εὐχομένου, πολυώνυμοι, αἵτ' ἐπὶ λίμνης (59.1-2 Moires)
Κλῦτέ μοι, ὦ Χάριτες μεγαλώνυμοι, ἀγλαότιμοι, (60.1 Charites)
Ἱμερόεσσ', ἐρατή, πολυθάλμιε, παμβασίλεια,
κλῦθι, μάκαιρ' Ὑγίεια, φερόλβιε, μῆτερ ἁπάντων· (68.1-2 Hygie)
Κλῦτε, θεαὶ πάντιμοι, ἐρίβρομοι, εὐάστειραι, (69.1 Erinyes)
Κλῦτέ μου, Εὐμενίδες μεγαλώνυμοι, εὔφρονι βουλῆι, (70.1 Euménides)
Κλῦθι, θεά, θνητοῖς φαεσίμβροτον ἦμαρ ἄγουσα, (78.1 Éos)
Κλῦθί μευ, ὃς πάντων θνητῶν οἴηκα κρατύνεις (87.1 Thanatos)[5]

---

[4] Κικλήσκω apparaît aussi à deux reprises dans le prologue (pr. 15; pr. 40) et dans quelques demandes finales (24.9 Néréides; 37.7 Titans; 70.11 Euménides; cf. aussi 6.8 Protogonos et 75.3 Palaimon).

[5] Occurrences de κλῦθι, κλῦθ' dans les *Hymnes*: 2.13 Prothyraia; 3.3 Nuit; 4.9 Ouranos; 8.20 Hélios; 15.10 Zeus; 22.9 Thalassa; 28.11 Hermès; 29.17 Perséphone; 30.8 Dionysos; 32.15 Athéna; 34.10 et 34.27 Apollon; 35.6 Léto; 39.9 Corybas; 49.4 Hipta; 63.12 Dikaiosyné; 66.10 Héphaistos; 74.3 Leukothéa; 83.6 Océan (toujours dans la même position métrique, au début du premier pied). Cf. aussi 3.13 Nuit.

Tableau 3 *invocations introduites par un verbe sollicitant une présence*

Ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μῆτερ, τροφὲ πάντων,
τῆιδε μόλοις, κράντειρα θεά, σέο, πότνι', ἐπ' εὐχαῖς,
ταυροφόνων ζεύξασα ταχυδρόμον ἅρμα λεόντων,
(27.1-3 Mère des dieux)
Ἰητὴρ πάντων, Ἀσκληπιέ, δέσποτα Παιάν,
θέλγων ἀνθρώπων πολυαλγέα πήματα νούσων,
ἠπιόδωρε, κραταιέ, μόλοις κατάγων ὑγίειαν (67.1-3 Asclépios)[6]
Φερσεφόνη, θύγατερ μεγάλου Διός, ἐλθέ, μάκαιρα,
μουνογένεια θεά, κεχαρισμένα δ' ἱερὰ δέξαι, (29.1-2 Perséphone)
Ἐλθέ, μάκαρ, Παιάν, Τιτυοκτόνε, Φοῖβε, Λυκωρεῦ, (34.1 Apollon)
Ἐλθέ, μάκαρ Διόνυσε, πυρίσπορε, ταυρομέτωπε,
(45.1 Dionysos Bassareus Triétérique)
Χειμερίοις αὔραισι δονῶν βαθὺν ἠέρα κόσμου,
κρυμοπαγὴς Βορέα, χιονώδεος ἔλθ' ἀπὸ Θράικης (80.1-2 Borée).
Λαιψηρὸν πήδημα δι' ἠέρος ὑγροπόρευτον,
ὠκείαις πτερύγεσσι δονούμενον ἔνθα καὶ ἔνθα,
ἔλθοις σὺν νεφέλαις νοτίαις, ὄμβροιο γενάρχα· (82.1-3 Notos)

Tableau 4 *Invocations introduites par le nom du dieu au début de l'hymne*

Οὐρανὲ παγγενέτωρ, κόσμου μέρος αἰὲν ἀτειρές, (4.1Ouranos)
Ἥρακλες ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν, (12.1 Héraclès)
Ζεῦ πάτερ, ὑψίδρομον πυραυγέα κόσμον ἐλαύνων, (19.1 Zeus
Kéraunios)
Γαῖα θεά, μῆτερ μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων, (26.1 Terre)[7]
Λητὼ κυανόπεπλε, θεὰ διδυματόκε, σεμνή, (35.1 Léto)
Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα (37.1 Titans)
Ἀνταία βασίλεια, θεά, πολυώνυμε μῆτερ (41.1 Mère Antaia)
Ὧραι θυγατέρες Θέμιδος καὶ Ζηνὸς ἄνακτος, (43.1 Heures)
Νύμφαι, θυγατέρες μεγαλήτορος Ὠκεανοῖο, (51.1 Nymphes)
Ἥφαιστ' ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές, ἀκάματον πῦρ, (66.1 Héphaistos)
Ἑστία εὐδυνάτοιο Κρόνου θύγατερ βασίλεια, (84.1 Hestia)
Ὕπνε, ἄναξ μακάρων πάντων θνητῶν τ' ἀνθρώπων (85.1 Hypnos)

---

[6] Μόλοις 74.8 Leukothéa; μόλοιτε 76.11 Muses; μόλ' 62.10 Diké; μόλε 25.10 Protée; 68.12 Hygie; μολεῖν 18.19 Pluton; 50.10 Lysios Lénaios; 72.9 Tyché. Bundy, "Kallimachos' Hymn to Apollo", p. 52.

[7] Le nom de la Terre utilisé dans le titre est Γῆ et non Γαῖα.

Tableau 5 *Invocations introduites par ὦ interjectif*

Ὦ Διὸς ὑψιμέλαθρον ἔχων κράτος αἰὲν ἀτειρές, (5.1 Éther)
Ὦ Φύσι, παμμήτειρα θεά, πολυμήχανε μῆτερ, (10.1 Physis)
Ὦ τὸν ὑποχθόνιον ναίων δόμον, ὀμβριμόθυμε, (18.1 Pluton)
Ὦ κατέχων πόντου ῥίζας, κυαναυγέτιν ἕδρην, (23.1 Nérée)
Ὦ θνητοῖσι δικαιοτάτη, πολύολβε, ποθεινή, (63.1 Dikaiosyné)

Tableau 6 *Invocations introduites par plusieurs termes*

Εἰνοδίαν Ἑκάτην κλῄιζω, τριοδῖτιν, ἐραννήν, (1.1 Hécate)
Νύκτα θεῶν γενέτειραν ἀείσομαι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν. (3.1 Nuit)
Πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν, αἰθερόπλαγκτον, (6.1 Protogonos)
Ἄστρων οὐρανίων ἱερὸν σέλας ἐκπροκαλοῦμαι (7.1 Astres)
Ὦ Φύσι, παμμήτειρα θεά, πολυμήχανε μῆτερ, (10.1 Physis)
Πᾶνα καλῶ κρατερόν, νόμιον, κόσμοιο τὸ σύμπαν, (11.1 Pan)
Ζεῦ πολυτίμητε, Ζεῦ ἄφθιτε, τήνδε τοι ἡμεῖς
μαρτυρίαν τιθέμεσθα λυτήριον ἠδὲ πρόσευξιν. (15.1-2 Zeus)
Πρωτέα κικλήσκω, πόντου κληῖδας ἔχοντα, (25.1 Protée)
Φερσεφόνη, θύγατερ μεγάλου Διός, ἐλθέ, μάκαιρα,
μουνογένεια θεά, κεχαρισμένα δ' ἱερὰ δέξαι, (29.1-2 Perséphone)
Λικνίτην Διόνυσον ἐπευχαῖς ταῖσδε κικλήσκω, (46.1 Liknitès)
Ἵπταν κικλήσκω, Βάκχου τροφόν, εὐάδα κούρην, (49.1 Hipta)
Ἀμφιετῆ καλέω Βάκχον, χθόνιον Διόνυσον, (53.1 Amphiétès)
Μοῖραι ἀπειρέσιοι, Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης,
κλῦτέ μου εὐχομένου, πολυώνυμοι, αἵτ' ἐπὶ λίμνης (59.1-2 Moires)
Ὦ Νέμεσι, κλῄιζω σε, θεά, βασίλεια μεγίστη, (61.1 Némésis)
Μηλινόην καλέω, νύμφην χθονίαν, κροκόπεπλον, (71.1 Mélinoé)
Δεῦρο, Τύχη· καλέω σ', ἀγαθῶν κράντειραν, ἐπευχαῖς, (72.1 Tyché)
Δαίμονα κικλήσκω † μεγάλαν ἡγήτορα φρικτόν, (73.1 Démon)
Λευκοθέαν καλέω Καδμηίδα, δαίμονα σεμνήν, (74.1 Leukothéa)
Μνημοσύνην καλέω, Ζηνὸς σύλλεκτρον, ἄνασσαν, (77.1 Mnémosyne)
Ὠκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον, αἰὲν ἐόντα, (83.1 Océan)

Les demandes intermédiaires

Tableau 7

Ce tableau comporte l'invocation, la demande intermédiaire et la demande finale.

Νύκτα θεῶν γενέτειραν ἀείσομαι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν.
{Νὺξ γένεσις πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν}
κλῦθι, μάκαιρα θεά, κυαναυγής, ἀστεροφεγγής. (3.1-3)

νῦν σε, μάκαιρα, ‹καλ›ῶ, πολυόλβιε, πᾶσι ποθεινή,
εὐάντητε, κλύουσα ἱκετηρίδα φωνὴν
ἔλθοις εὐμενέουσα, φόβους δ᾽ ἀπόπεμπε νυχαυγεῖς. (3.12-14 Nuit)

Πᾶνα καλῶ κρατερόν, νόμιον, κόσμοιο τὸ σύμπαν,
οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν ἰδὲ χθόνα παμβασίλειαν
καὶ πῦρ ἀθάνατον· τάδε γὰρ μέλη ἐστὶ τὰ Πανός.
ἐλθέ, μάκαρ, σκιρτητά, περίδρομε, σύνθρονε Ὥραις. (11.1-4)

ἀλλά, μάκαρ, βακχευτά, φιλένθεε, βαῖν᾽ ἐπὶ λοιβαῖς
εὐιέροις, ἀγαθὴν δ᾽ ὄπασον βιότοιο τελευτὴν
Πανικὸν ἐκπέμπων οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης. (11.21-23 Pan)

Ὦ τὸν ὑποχθόνιον ναίων δόμον, ὀμβριμόθυμε,
Ταρτάριον λειμῶνα βαθύσκιον ἠδὲ λιπαυγῆ,
Ζεῦ χθόνιε, σκηπτοῦχε, τάδ᾽ ἱερὰ δέξο προθύμως, (18.1-3)

ἵλαον ἀγκαλέω σε μολεῖν κεχαρηότα μύσταις. (18.19 Pluton)

Ζεῦ πάτερ, ὑψίδρομον πυραυγέα κόσμον ἐλαύνων, (19.1)

ἀλλά, μάκαρ, θυμὸν [⏑⏑ 4 ⏑⏑] κύμασι πόντου
ἠδ᾽ ὀρέων κορυφαῖσι· τὸ σὸν κράτος ἴσμεν ἅπαντες.
ἀλλὰ χαρεὶς λοιβαῖσι δίδου φρεσὶν αἴσιμα πάντα
ζωήν τ᾽ ὀλβιόθυμον, ὁμοῦ θ᾽ ὑγίειαν ἄνασσαν
εἰρήνην τε θεόν, κουροτρόφον, ἀγλαότιμον,
καὶ βίον εὐθύμοισιν ἀεὶ θάλλοντα λογισμοῖς.
(19.18-23 Zeus Kéraunios)

Ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μῆτερ, τροφὲ πάντων,
τῆιδε μόλοις, κράντειρα θεά, σέο, πότνι᾽, ἐπ᾽ εὐχαῖς, (27.1-2)
ἔρχεο πρὸς τελετήν, ὦ πότνια, τυμπανοτερπή‹ς›,
πανδαμάτωρ, Φρυγίη{ς}, σώτειρα, Κρόνου συνόμευνε,
Οὐρανόπαι, πρέσβειρα, βιοθρέπτειρα, φίλοιστρε·
ἔρχεο γηθόσυνος, κεχαρημένη εὐσεβίηισιν. (27.11-14 Mère des dieux)

Φερσεφόνη, θύγατερ μεγάλου Διός, ἐλθέ, μάκαιρα,
μουνογένεια θεά, κεχαρισμένα δ᾽ ἱερὰ δέξαι. (29.1-2)

κλῦθι, μάκαιρα θεά, καρποὺς δ᾽ ἀνάπεμπ᾽ ἀπὸ γαίης
εἰρήνηι θάλλουσα καὶ ἠπιοχείρωι ὑγείαι
καὶ βίωι εὐόλβωι λιπαρὸν γῆρας κατάγοντι

πρὸς σὸν χῶρον, ἄνασσα, καὶ εὐδύνατον Πλούτωνα.
(29.17-20 Perséphone)

Ἐλθέ, μάκαρ, Παιάν, Τιτυοκτόνε, Φοῖβε, Λυκωρεῦ, (34.1)
κλῦθί μου εὐχομένου λαῶν ὕπερ εὔφρονι θυμῶι· (34.10)
κλῦθι, μάκαρ, σώζων μύστας ἱκετηρίδι φωνῆι. (34.27 Apollon)

Ἵπταν κικλήσκω, Βάκχου τροφόν, εὐάδα κούρην,
μυστιπόλον, τελεταῖσιν ἀγαλλομένην Σάβου ἁγνοῦ
νυκτερίοις τε χοροῖσιν πυριβρεμέταο Ἰάκχου.
κλῦθί μου εὐχομένου, χθονία μήτηρ, βασίλεια
εἴτε σύ γ' ἐν Φρυγίηι κατέχεις Ἴδης ὄρος ἁγνὸν
ἢ Τμῶλος τέρπει σε, καλὸν Λυδοῖσι θόασμα·
ἔρχεο πρὸς τελετὰς ἱερῶι γήθουσα προσώπωι. (49.1-7 Hipta)

Οὐρανία, πολύυμνε, φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη, (55.1)
ἔρχεο, Κυπρογενὲς θεῖον γένος, εἴτ' ἐν Ὀλύμπωι (55.15)
ἐλθέ, μάκαιρα θεά, μάλ' ἐπήρατον εἶδος ἔχουσα·
ψυχῆι γάρ σε καλῶ σεμνῆι ἁγίοισι λόγοισιν. (55.27-28 Aphodite)

Μοῖραι ἀπειρέσιοι, Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης,
κλῦτέ μου εὐχομένου, πολυώνυμοι, αἵτ' ἐπὶ λίμνης (59.1-2)

ἀλλά μοι εὐκταῖαι, μαλακόφρονες, ἠπιόθυμοι,
Ἄτροπε καὶ Λάχεσι, Κλωθώ, μόλετ', εὐπατέρειαι,
ἀέριοι, ἀφανεῖς, ἀμετάτροποι, αἰὲν ἀτειρεῖς,
παντοδότειραι, ἀφαιρέτιδες, θνητοῖσιν ἀνάγκη·
Μοῖραι, ἀκούσατ' ἐμῶν ὁσίων λοιβῶν τε καὶ εὐχῶν,
ἐρχόμεναι μύσταις λυσιπήμονες εὔφρονι βουλῆι. (59.15-20 Moires)

Λευκοθέαν καλέω Καδμηίδα, δαίμονα σεμνήν,
εὐδύνατον, θρέπτειραν ἐυστεφάνου Διονύσου.
κλῦθι, θεά, πόντοιο βαθυστέρνου μεδέουσα, (74.1-3)

ἀλλά, θεὰ δέσποινα, μόλοις ἐπαρωγὸς ἐοῦσα
νηυσὶν ἐπ' εὐσέλμοις σωτήριος εὔφρονι βουλῆι,
μύσταις ἐν πόντωι ναυσίδρομον οὖρον ἄγουσα. (74.8-10 Leukothéa)

Ὠκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον, αἰὲν ἐόντα, (83.1)

κλῦθι, μάκαρ, πολύολβε, θεῶν ἅγνισμα μέγιστον,
τέρμα φίλον γαίης, ἀρχὴ πόλου, ὑγροκέλευθε,
ἔλθοις εὐμενέων μύσταις κεχαρημένος αἰεί. (83.6-8 Océan)

Les demandes finales

Tableau 8 *Demandes introduites par un verbe demandant l'audition*

κλῦθι, μάκαρ, (83.6 Océan)
κλῦθι, μάκαρ, φωνῆς (30.8 Dionysos)
κλῦθι, μάκαρ, σώζων (34.27 Apollon)
κλῦθι, μάκαρ, φωνῶν, (39.9 Corybas)
κλῦθι, μάκαρ, κλῄζω ‹σε› (66.10 Héphaistos)
κλῦθι, μάκαιρα, (2.13 Prothyraia)
κλῦθι, μάκαιρα θεά, (29.17 Perséphone)
κλῦθι, θεὰ δέσποινα, (35.6 Léto)
κλῦθι, θεά, (63.12 Dikaiosyné)
κλῦθι λόγων (8.20 Hélios)
κλῦθί μου, (15. 10 Zeus)
κλῦθί μου, ὦ πολύσεμνε, (22.9 Thalassa)
κλῦθί μου εὐχομένου (28.11 Hermès)
κλῦθί μου εὐχομένου (32.15 Athéna)
κλῦθ' ἐπάγων (4.9 Ouranos)
ἀγκυλομῆτα, φέριστε· κλύων ἱκετηρίδα φωνήν (13.9 Cronos)

Tableau 9 *Demandes introduites par un verbe sollicitant une présence*

ἔλθετ' ἐπ' (7.12 Astres)
ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμ- (43.10 Muses)
ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμ- (51.17 Nymphes)
ἔλθοιτ' εὐμενέοντες ἐπ' (31.6 Courètes)
ἔλθοιτ' ἐπ' (60.7 Charites)
ἔλθοιτ' εὐμενέουσαι, ἐπιπνείουσαι (81.5 Zéphyr)
ἐλθέ, μάκαιρ', (9.11 Séléné)
ἐλθέ, μάκαιρ', ἁγνή, μύσταις (61.10 Némésis)
ἐλθέ, μάκαιρ', ἁγνή, (40.18 Déméter éleusinienne)
ἐλθέ, μάκαιρα θεά, (14.12 Rhéa)
ἐλθέ, μάκαιρα θεά, (55.27 Aphrodite)
ἐλθέ, μάκαρ, (12.14 Héraclès)
ἐλθέ, μάκαρ, σκιρτητά, (45.7 Dionysos Bassareus Triétérique)
ἐλθέ, μάκαρ, βακχευτά, (47.6 Périkionos)
ἐλθέ, μάκαρ, μύσταισι (52.13 Triétérique)
ἐλθέ, μάκαρ, μύσταισι (56.12 Adonis)
ἐλθέ, μάκαρ, σωτήρ, (67.8 Asclépios)
ἐλθέ, θεά, σώτειρα (36.13 Artémis)
ἔρχεο πρὸς . . . (27.14 Mère des dieux)
ἔρχεο πρὸς . . . (49.7 Hipta)

εὐμενέουσ᾽ ἔλθοις . . . ἐπ᾽ (42.11 Misé)
εὔφρων ἐλθέ, μάκαρ, (46.8 Liknitès)

Tableau 10 *Demandes introduites par un verbe d'appel*

ὑμᾶς κικλήσκω (37.7 Titans)
ὑμᾶς κικλήσκω (70.11 Euménides)
ὑμᾶς κικλήσκω πέμπειν μύσταις (24.9 Néréides)
ἵλαον ἀγκαλέω σε μολεῖν κεχαρηότα μύσταις. (18.19 Pluton)

Tableau 11 *Demandes introduites par un verbe présentant une prière instante*

λισσόμενος . . . παρεῖναι (1.9 Hécate)
κικλήσκων λίτομαί σε (5.6 Éther)
ὑμᾶς νῦν λίτομαι, (21.6 Nuages)

Tableau 12 *Quelques demandes particulières*

ἕδρανα γῆς σώζοις καὶ νηῶν εὔδρομον ὁρμήν, (17.9 Poséidon)
ὡροτρόφοι, φερέκαρποι ἐπιπνείοιτε ἄνακτες. (38.25 Courètes)
μειδιόωσα, μάκαιρα, τάδ᾽ ἱερὰ δέξο προθύμως. (84.7 Hestia)

Tableau 13 *Demandes introduites par* νῦν

νῦν σε, μάκαιρα, ‹κα›λῶ, (3.12 Nuit)
νῦν σε, θεά, λίτομαι (44.10 Sémélé)
νῦν σε καλῶ μύσταισι . . . (50.10 Lysios Lénaios)
Cf. aussi ὑμᾶς νῦν λίτομαι, . . . (21.6 Nuages)

Tableau 14 *Demandes introduites par* τοιγάρ τοι

τοιγάρ τοι, μάκαρ, ἁγνέ, (73.7 Démon)
τοιγάρ τοι λιτόμεσθα, μάκαρ . . . (82.6 Notos)

Tableau 15 *Demandes introduites par* ἀλλά

ἀλλά, μάκαρ, (6.10 Protogonos)
ἀλλά, μάκαρ, βακχευτά, (11.21 Pan)
ἀλλά, μάκαρ, (19.18 Zeus Kéraunios)
ἀλλά, μάκαρ, (48.5 Sabazios)
ἀλλά, μάκαρ, (53.8 Amphiétès)
ἀλλά, μάκαρ, (58.9 Éros)
ἀλλά, μάκαρ, (64.12 Nomos)

ἀλλά, μάκαρ, (87.10 Thanatos)
ἀλλά, μάκαρ, λίτομαί σε (85.9 Hypnos)
ἀλλά, μάκαρ, λίτομαί σε (86.16 Oneiros)
ἀλλά, μάκαρ, πέμποις μύσταις (57.12 Hermès chthonien)
ἀλλά, μάκαρ, (23.7 Nérée)
ἀλλά, μάκαιρα θεά, πολυώνυμε (16.9 Héra)
ἀλλά, μάκαιρα θεά, καρπούς (26.10 Terre)
ἀλλά, μάκαιρα θεά, μύσταις (77.9 Mnémosyne)
ἀλλά, μάκαιρ' ἔλθοις (33.8 Niké)
ἀλλά, μάκαιρ' ἔλθοις (79.11 Thémis)
ἀλλά, μάκαιρ', ἁγνή, μύσταις (78.13 Éos)
ἀλλά, θεά, δέσποινα , μόλοις (74.8 Leukothéa)
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε (10.29 Physis)
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε (41.9 Mère Antaia)
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε (71.10 Mélinoé)
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε (72.9 Tyché)
ἀλλά, θεά, μόλ' ἐπὶ . . . (62.10 Diké)
ἀλλά, θεά, μόλε μυστ- (68.12 Hygie)
ἀλλά, θεαὶ Μοῖραι, (69.16 Érinyes)
ἀλλά, μόλοιτε, θεαὶ, μύσταις (76.11 Muses)
ἀλλά, πάτερ, μόλε (25.10 Protée)
ἀλλά μοι (59.15 Moires)

Tableau 16 *Invocations et demandes introduites par le même mot*

Κλῦθί μοι, ὦ πολύσεμνε θεά, πολυώνυμε δαῖμον, (2.1 Prothyraia)
κλῦθι, μάκαιρα, δίδου δὲ γονὰς ἐπαρωγὸς ἐοῦσα (2.13)
Κλῦθι μάκαρ, πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα, (8.1 Hélios)
κλῦθι λόγων, ἡδὺν δὲ βίον μύστηισι πρόφαινε. (8.20)
Κλῦθί μου, Ἑρμεία, Διὸς ἄγγελε, Μαιάδος υἱέ, (28.1 Hermès)
κλῦθί μου εὐχομένου, βιότου τέλος ἐσθλὸν ὀπάζων (28.11)
Ἐλθέ, μάκαρ Διόνυσε, πυρίσπορε, ταυρομέτωπε, (45.1 Dionysos Bassareus Triétérique)
ἐλθέ, μάκαρ, σκιρτητά, φέρων πολὺ γῆθος ἅπασι. (45.7)

APPENDICE 3

TEXTES COMPARÉS AUX *HYMNES*

1 *Nonnos,* Les Dionysiaques, *40.369-410 [Keydell]*

“ἀστροχίτων Ἥρακλες, ἄναξ πυρός, ὄρχαμε κόσμου,
Ἠέλιε, βροτέοιο βίου δολιχόσκιε ποιμήν,
ἱππεύων ἑλικηδὸν ὅλον πόλον αἴθοπι δίσκωι,
υἷα χρόνου λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἑλίσσων,
κύκλον ἄγεις μετὰ κύκλον· ἀφ’ ὑμετέροιο δὲ δίφρου
γήραϊ καὶ νεότητι ῥέει μορφούμενος αἰών·
μαῖα σοφῆς ὠδῖνος ἀμήτορος εἰκόνα Μήνης
ὠδίνεις τριέλικτον, ὅτε δροσόεσσα Σελήνη
σῆς λοχίης ἀκτῖνος ἀμέλγεται ἀντίτυπον πῦρ,
ταυρείην ἐπίκυρτον ἀολλίζουσα κεραίην·
παμφαὲς αἰθέρος ὄμμα, φέρεις τετράζυγι δίφρωι
χεῖμα μετὰ φθινόπωρον, ἄγεις θέρος εἶαρ ἀμείβων.
νὺξ μὲν ἀκοντιστῆρι διωκομένη σέο πυρσῶι
χάζεται ἀστήρικτος, ὅτε ζυγὸν ἄργυφον ἕλκων
ἀκροφανὴς ἵππειος ἱμάσσεται ὄρθιος αὐχήν,
σεῖο δὲ λαμπομένοιο φαάντερον οὐκέτι λάμπων
ποικίλος εὐφαέεσσι χαράσσεται ἄστρασι λειμών,
χεύμασι δ’ ἀντολικοῖο λελουμένος Ὠκεανοῖο
σεισάμενος γονόεσσαν ἀθαλπέος ἰκμάδα χαίτης
ὄμβρον ἄγεις φερέκαρπον, ἐπ’ εὐώδινι δὲ Γαίηι
ἠερίης ἠῷον ἐρεύγεαι ἀρδμὸν ἐέρσης,
καὶ σταχύων ὠδῖνας ἀναλδαίνεις σέο δίσκωι
ῥαίνων ζωοτόκοιο δι’ αὔλακος ὄμπνιον ἀκτήν.
Βῆλος ἐπ’ Εὐφρήταο, Λίβυς κεκλημένος Ἄμμων,
Ἆπις ἔφυς Νειλῷος, Ἄραψ Κρόνος, Ἀσσύριος Ζεύς·
καὶ ξύλα κηώεντα φέρων γαμψώνυχι ταρσῶι
χιλιέτης σοφὸς ὄρνις ἐπ’ εὐόδμωι σέο βωμῶι
φοίνιξ, τέρμα βίοιο φέρων αὐτόσπορον ἀρχήν,
τίκτεται ἰσοτύποιο χρόνου παλινάγρετος εἰκών,
λύσας δ’ ἐν πυρὶ γῆρας ἀμείβεται ἐκ πυρὸς ἥβην·
εἴτε Σάραπις ἔφυς, Αἰγύπτιος ἀννέφελος Ζεύς,
εἰ Κρόνος, εἰ Φαέθων πολυώνυμος, εἴτε σὺ Μίθρης,
Ἠέλιος Βαβυλῶνος, ἐν Ἑλλάδι Δελφὸς Ἀπόλλων,
εἰ Γάμος, ὃν σκιεροῖσιν Ἔρως ἔσπειρεν ὀνείροις
μιμηλῆς τελέων ἀπατήλιον ἵμερον εὐνῆς,

ἐκ Διὸς ὑπνώοντος ὅτε γλωχῖνι μαχαίρης
αὐτογάμωι σπόρον ὑγρὸν ἐπιξύσαντος ἀρούρηι
οὐρανίαις λιβάδεσσιν ἐμαιώθησαν ἐρίπναι,
εἴτε σὺ Παιήων ὀδυνήφατος, εἰ πέλες Αἰθὴρ
ποικίλος, Ἀστροχίτων δὲ φατίζεαι - ἐννύχιοι γὰρ
οὐρανὸν ἀστερόεντος ἐπαυγάζουσι χιτῶνες -
οὔασιν εὐμενέεσσιν ἐμὴν ἀσπάζεο φωνήν."

2 *Nonnos,* Dionysiaques*, 44.191-216 [Keydell]*

"ὦ τέκος Ἠελίοιο, πολύστροφε, παντρόφε Μήνη,
ἅρματος ἀργυφέοιο κυβερνήτειρα Σελήνη,
εἰ σὺ πέλεις Ἑκάτη πολυώνυμος, ἐννυχίη δὲ
πυρσοφόρωι παλάμηι δονέεις θιασώδεα πεύκην,
ἔρχεο, νυκτιπόλος, σκυλακοτρόφος, ὅττι σε τέρπει
κνυζηθμῶι γοόωντι κυνοσσόος ἔννυχος ἠχώ·
Ἄρτεμις εἰ σὺ πέλεις ἐλαφηβόλος, ἐν δὲ κολώναις
νεβροφόνωι σπεύδουσα συναγρώσσεις Διονύσωι,
ἔσσο κασιγνήτοιο βοηθόος· ἀρχεγόνου γὰρ
αἷμα λαχὼν Κάδμοιο διώκομαι ἔκτοθι Θήβης,
μητρὸς ἐμῆς Σεμέλης ἀπὸ πατρίδος· ὠκύμορος γὰρ
θνητὸς ἀνὴρ κλονέει με θεημάχος· ὡς νυχίη δὲ
νυκτελίωι χραίσμησον ἐλαυνομένωι Διονύσωι·
εἰ δὲ σὺ Περσεφόνεια νεκυσσόος, ὑμέτεραι δὲ
ψυχαὶ Ταρταρίοισιν ὑποδρήσσουσι θοώκοις,
νεκρὸν ἴδω Πενθῆα, καὶ ἀχνυμένου Διονύσου
δάκρυον εὐνήσειε τεὸς ψυχοστόλος Ἑρμῆς·
σεῖο δὲ Τισιφόνης μανιώδεος ἠὲ Μεγαίρης
Ταρταρίηι μάστιγι λαθίφρονα παῦσον ἀπειλὴν
Γηγενέος Πενθῆος, ἐπεὶ δυσμήχανος Ἥρη
ὀψίγονον Τιτῆνα νέωι θώρηξε Λυαίωι.
ἀλλὰ σὺ φῶτα δάμασσον ἀθέσμιον, ὄφρα γεραίρῃς
ἀρχεγόνου Ζαγρῆος ἐπωνυμίην Διονύσου.
Ζεῦ ἄνα, καὶ σὺ δόκευε μεμηνότος ἀνδρὸς ἀπειλήν·
κλῦθι, πάτερ καὶ μῆτερ· ἐλεγχομένου δὲ Λυαίου
σὴ στεροπὴ γαμίη Σεμέλης τιμήορος ἔστω."

3 *Papyrus magiques*

PGM 4.2785-2890 (*PGM,* vol. 2, pp. 253-255)
Εὐχὴ πρὸς Σελήνην ἐπὶ πάσης πράξεως·|
"ἐλθέ μοι, ὦ δέσποινα φίλη, τριπρόσω|πε Σελήνη,
εὐμενίηι δ' ἐπάκου|σον ἐμῶν ἱερῶν ἐπαοιδῶν·|

2790 νυκτὸς ἄγαλμα, νέα, φαεσίμβροτε, || ἠριγένεια,
ἡ χαροποῖς ταύροισιν | ἐφεζομένη, βασίλεια,
Ἠελίου | δρόμον ἶσον ἐν ἅρμασιν ἱππεύ|ουσα,
ἣ Χαρίτων τρισσῶν τρισσαῖς | μορφαῖσι χορεύεις
2795 ἀστράσιν κω||μάζουσα, Δίκη καὶ | νήματα Μοιρῶν, |
Κλωθὼ καὶ Λάχεσις ἠδ’ Ἄτροπος εἶ, τρικάρανε, ||
Περσεφόνη τε Μέγαιρα καὶ Ἀλληκτώ, | πολύμορφε,
2800 ἡ χέρας ὁπλίζουσα || κελαιναῖς λαμπάσι δειναῖς,
ἡ φο|βερῶν ὀφίων χαίτην σείουσα μετώ|ποις,
ἡ ταύρων μύκημα κατὰ στο|μάτων ἀνιεῖσα,
2805 ἡ νηδὺν φολί|σιν πεπυκασμένη ἑρπυστήρων, ||
ἰοβόλοις ταρσοῖσιν κατωμαδίοισι | δρακόντων,
σφιγγομένη κατὰ | νῶτα παλαμναίοις ὑπὸ δεσμοῖς, |
νυκτιβόη, ταυρῶπι, φιλήρεμε, ταυ|ροκάρηνε,
2810 ὄμμα δέ σοι || ταυρωπόν, ἔχεις σκυλακώδεα φω|νήν,
μορφὰς δ’ ἐν κνήμαισιν | ὑποσκεπάουσα λεόντων.
μορφόλ|υκον σφυρόν ἐστιν, κύνες φίλοι | ἀγριόθυμοι·
2815 τοὔνεκά σε κλήιζουσι || Ἑκάτην, πολυώνυμε, Μήνην, |
ἀέρα μὲν τέμνουσαν, ἅτ’ Ἄρτεμιν | ἰοχέαιραν,
τετραπρόσωπε θεά, | τετραώνυμε, τετραοδῖτι,
2820 Ἄρτε|μι, Περσεφόνη, ἐλαφηβόλε, νυκτο||φάνεια,
τρίκτυπε, τρίφθογγε, | τρικάρανε, τριώνυμε Σελήνη, |
θρινακία, τριπρόσωπε, τριαύχε|νε καὶ τριοδῖτι,
2825 ἣ τρισσοῖς ταλά|ροισιν ἔχεις φλογὸς ‹ἀκ›άματον πῦρ ||
καὶ τριόδων μεδέεις τρισσῶν δ|εκάδων τε ἀνάσσεις·
ἵλαθί μοι κα|λέοντι καὶ εὐμενέως εἰσάκουσον, |
ἡ πολυχώρητον κόσμον νυκτὸς | ἀμφιέπουσα,
2830 δαίμονες ἣν φρίσ||σουσιν καὶ ἀθάνατοι τρομέουσιν, |
κυδιάνειρα θεά, πολυώνυμε, καλλι|γένεια,
ταυρῶπι, κερόεσσα, θεῶν | γενέτειρα καὶ, ἀνδρῶν
2835 καὶ, Φύσι | παμμήτωρ· σὺ, γάρ φοιτᾶις ἐν Ὀ||λύμπωι,
εὐρεῖαν δὲ τ’ ἄβυσσον | ἀπείριτον ἀμφιπολεύεις.
ἀρχὴ | καὶ τέλος εἶ, πάντων δὲ σὺ μούνη | ἀνάσσεις·
ἐκ σέο γὰρ πάντ’ | ἐστὶ καὶ εἷς ‹σ’›, αἰών‹ι›ε, πάντα τελευτᾶι.
2840 ἀέναι||ον διάδημα ἑοῖς φορέεις κροτά|φοισιν,
δεσμοὺς ἀρρήκτους, ἀλύ|τους μεγάλοιο Κρόνοιο
καὶ χρύ|σεον σκῆπτρον ἑαῖς κατέχεις πα|λάμαισιν.
2845 γράμματα σῶι σκήπτρωι || α[ὐ]τὸ[ς] Κρόνος ἀμφεχάραξεν,
δῶ|κε δέ σοι φορέειν, ὄφρ’ ἔμπεδα πάν|τα μένοιεν·
“Δαμνώ, Δαμνομέ|νεια· Δαμασάνδρα· Δαμνοδαμία.” |
σὺ δὲ χάους μεδέεις αραραχαρα|ραηφθισικηρε.
2850 χαῖρε, θεά, καὶ || σαῖσιν ἐπωνυμίαις ἐπάκουσον. |
θύω σοι τόδ’ ἄρωμα, Διὸς τέκος, | ἰοχέαιρα,

οὐρανία, λιμ‹ε›νῖτι, | ὀρίπλανε εἰνοδία τε,
2855 νερτε||ρία νυχία τε, ἀϊδωναία σκοτία τε, |
ἥσυχε καὶ δασπλῆτι, τάφοις | ἔνι δαῖτα ἔχουσα,
Νύξ, Ἔρεβος, | Χάος εὐρύ· σὺ γὰρ δυσάλυκτος· | Ἀνάγκη,
2860 Μοῖρα δ᾽ ἔφυς, σύ τ᾽ || Ἐρινύς, βάσανος, ὀλέτις σύ, Δίκη σύ. |
Κέρβερον ἐν δεσμοῖσιν ἔχεις, | φολίσιν σὺ δρακόντων |
κυανέα, ὀφεοπλόκαμε καὶ | ζωνοδράκοντι·
2865 αἱμοπότι, || θανατηγέ, φθοπηγενές, καρ|διόδαιτε,
σαρκοφάγε καὶ | ἀωροβόρε, καπετόκτυπε, | οἰστροπλάνεια·
2870 ἐλθὲ ἐπ᾽ ἐμαῖς | θυσίαις καί μοι τόδε πρᾶγμα || ποίησον.”

ἐπίθυμα τῆς πράξεως· ἐπὶ μὲν τῶν | ἀγαθοποιῶν ἐπίθυε στύρακα, ζμύραν, σφάγνον, λίβανον, | πυρῆνα, ἐπὶ δὲ τῶν κακο||ποιῶν οὐσίαν κυνὸς καὶ αἰγὸς | ποικίλης, ὁμοίως καὶ παρθένου | ἀώρου. φυλακτήριον τῆς | πράξεως· λαβὼν λίθον σιδη|ρίτην, ἐν ὧι ἐνγεγλύφθω || Ἑκάτη τριπρόσωπος, καὶ τὸ | μὲν μέσον πρόσωπον ἤτω | κερασφόρου παρθένου, τὸ δὲ | εὐώνυμον κυνός, τὸ δὲ ἀπὸ | δεξιῶν αἰγός. μετὰ δὲ τὸ γλυ||φῆναι πλύνας αὐτὸ νίτρωι | καὶ ὕδατι χάλασον αὐτὸ | εἰς βιαίου αἷμα, εἶτα παρά|θεσιν αὐτῶι ποιήσας τὸν | αὐτὸν λόγον λέγε ἐπὶ τῆς τε||λετῆς.

APPENDICE 4

LES OFFRANDES

Tableau 1 *Les offrandes simples*

Offrande d'aromates (ἀρώματα)

1) Astres Ἄστρων 7
2) Séléné Εἰς Σελήνην 9
3) Physis Φύσεως 10
4) Rhéa Ῥέας 14
5) Héra Ἥρης 16
6) Néréides Νηρηίδων 24
7) Athéna Ἀθηνᾶς 32
8) Mère Antaia Μητρὸς Ἀνταίας 41
9) Heures Ὡρῶν 43
10) Périkionios Περικιονίου 47
11) Sabazios Σαβαζίου 48
12) Nymphes Νυμφῶν 51
13) Triétérique Τριετηρικοῦ 52
14) Adonis Ἀδώνιδος 56
15) Éros Ἔρωτος 58
16) Moires Μοιρῶν 59
17) Euménides Εὐμενίδων 70
18) Mélinoé Μηλινόης 71
19) Leukothéa Λευκοθέας 74
20) Océan Ὠκεανοῦ 83
21) Hestia Ἑστίας 84
22) Oneiros Ὀνείρου 86

Offrande d'encens (λίβανον)

1) Ouranos Οὐρανοῦ 4
2) Héraclès Ἡρακλέος 12
3) Hermès Ἑρμοῦ 28
4) Titans Τιτάνων 37
5) Courètes Κουρήτων 38
6) Corybas Κορύβαντος 39
7) Diké Δίκης 62
8) Dikaiosyné Δικαιοσύνης 63

9) Arès Ἄρεος 65
10) Tyché Τύχης 72
11) Démon Δαίμονος 73
12) Muses Μουσῶν 76
13) Mnémosyne Μνημοσύνης 77
14) Thémis Θέμιδος 79
15) Borée Βορέου 80
16) Zéphyr Ζεφύρου 81
17) Notos Νότου 82

Offrande de granules d'encens (λιβανομάνναν)

1) Hélios Εἰς Ἥλιον 8
2) Zeus Astrapaios Διὸς Ἀστραπαίου 20
3) Thalassa Θαλάσσης 22
4) Héphaistos Ἡφαίστου 66

Offrande de poudre d'encens (μάνναν)

1) Niké Νίκης 33
2) Apollon Ἀπόλλωνος 34
3) Artémis Ἀρτέμιδος 36
4) Liknitès Λικνίτου 46
5) Silène, Satyre, Bacchantes Σιληνοῦ Σατύρου Βακχῶν 54
6) Asclépios Ἀσκληπιοῦ 67
7) Hygie Ὑγείας 68
8) Palaimon Παλαίμονος 75
9) Éos Ἠοῦς 78
10) Thanatos Θανάτου 87

Offrande de myrrhe (σμύρναν)

1) Protogonos Πρωτογόνου 6
2) Poséidon Ποσειδῶνος 17
3) Nuages Νεφῶν 21
4) Nérée Νηρέως 23
5) Léto Λητοῦς 35

Offrande de storax (στύρακα)

1) Prothyraia Προθυραίας 2
2) Cronos Κρόνου 13
3) Zeus Διός 15

4) Zeus Kéraunios Κεραυνίου Διός 19
5) Protée Πρωτέως 25
6) Dionysos Διονύσου 30
7) Déméter éleusinienne Δήμητρος Ἐλευσινίας 40
8) Misé Μίσης 42
9) Sémélé Σεμέλης 44
10) Hipta Ἵπτας 49
11) Hermès chthonien Ἑρμοῦ Χθονίου 57
12) Charites Χαρίτων 60

Offrande de torches (δαλούς)

1) Nuit Νυκτός 3

Offrande de safran (κρόκον)

1) Éther Αἰθέρος 5

Offrande de pavot (μετὰ μήκωνος)

1) Hypnos Ὕπνου 85

Tableau 2 *Offrandes composées et offrandes comprenant des exclusions*

Offrandes variées (ποικίλα)

1) Pan Πανός 11
2) Mère des dieux Μητρὸς θεῶν 27

Offrande de storax et de poudre d'encens (στύρακα καὶ μάνναν)

1) Érinyes Ἐρινύων 69

Offrande de toute graine à l'exception des fèves et des aromates (πᾶν σπέρμα πλὴν κυάμων καὶ ἀρωμάτων)

1) Terre Γῆς 26

Offrande de tout sauf de l'encens. Verse aussi une libation de lait (πάντα πλὴν λιβάνου καὶ σπένδε γάλα)

1) Amphiétès Ἀμφιετοῦς 53

Tableau 3 *Les titres qui ne mentionnent pas d'offrande*

1) Hécate Ἑκάτης 1
2) Pluton Εἰς Πλούτωνα 18
3) Hymne à Perséphone Ὕμνος Περσεφόνης 29
4) Hymne aux Courètes Ὕμνος Κουρήτων 31
5) Hymne à Dionysos Bassareus Triétérique Ὕμνος Διονύσου Βασσαρέως Τριετηρικοῦ 45
6) Lysios Lénaios Λυσίου Ληναίου 50[1]
7) Aphrodite Εἰς Ἀφροδίτην 55
8) Hymne à Némésis Νεμέσεως ὕμνος 61
9) Hymne à Nomos Ὕμνος Νόμου 64

---

[1] Dans le ms. Vaticanus Palatinus 179, le titre est Λυσίου Ληναίου ὕμνος, Ricciardelli, "il proemio", p. 68.

APPENDICE 5

OFFRANDES, SACRIFICES, MYSTÈRES ET CÉRÉMONIES

Pour chaque mot, le tableau donne la référence dans le texte, le nom du dieu destinataire de l'hymne, l'offrande mentionnée dans le titre, pour autant qu'il y en ait une, et le contexte dans lequel le terme apparaît.

Tableau 1 *Occurrences du mot* ἱερά

18.3 Pluton pas d'offrande
Ζεῦ χθόνιε, σκηπτοῦχε, τάδ᾽ ἱερὰ δέξο προθύμως

29.2 Perséphone pas d'offrande
μουνογένεια θεά, κεχαρισμένα δ᾽ ἱερὰ δέξαι,

46.8 Liknites μάννα
εὔφρων ἐλθέ, μάκαρ, κεχαρισμένα δ᾽ ἱερὰ δέξαι.

51.17 Nymphes ἀρώματα
ἔλθετ᾽ ἐπ᾽ εὐφήμοις ἱεροῖς κεχαρηότι θυμῶι

82.6 Notos λίβανος
τοιγάρ τοι λιτόμεσθα, μάκαρ, ἱεροῖσι χαρέντα

84.7 Hestia ἀρώματα
μειδιόωσα, μάκαιρα, τάδ᾽ ἱερὰ δέξο προθύμως,

Tableau 2 *Occurrences du mot* θυσία

86.10-11 Oneiros ἀρώματα
ὅπως θεὸς αὐτὸς †ἐνίσπηι
εὐχωλαῖς θυσίαις τε χόλον λύσαντες ἀνάκτων.

87.11 Thanatos μάννα
αἰτοῦμαι, θυσίαισ<ι> καὶ εὐχωλαῖς λιτανεύων.

Tableau 3 *Occurrences du mot* θυηπολίη

Μάνθανε δή, Μουσαῖε, θυηπολίην περὶ σέμνην
εὐχήν, ἣ δή τοι προφερεστέρη ἐστὶν ἁπασέων. (pr. 1-2)

εὐμενέας ἐλθεῖν κεχαρημένον ἦτορ ἔχοντας
τήνδε θυηπολίην ἱερὴν σπονδήν τ᾿ ἐπὶ σεμνήν. (pr. 43-44)

Tableau 4 *Occurrences des mots* λοιβή *et* ἐπιλοιβή

11.21-22 Pan θυμίαμα ποικίλα
ἀλλά, μάκαρ, βακχευτά, φιλένθεε, βαῖν᾿ ἐπὶ λοιβαῖς
εὐιέροις,

19.20 Zeus Kéraunios στύραξ
ἀλλὰ χαρεὶς λοιβαῖσι δίδου φρεσὶν αἴσιμα πάντα

59.19 Moires ἀρώματα
Μοῖραι, ἀκούσατ᾿ ἐμῶν ὁσίων λοιβῶν τε καὶ εὐχῶν,

66.10 Héphaistos λιβανομάννα
κλῦθι, μάκαρ, κλήιζω <σε> πρὸς εὐιέρους ἐπιλοιβάς.

Tableau 5 *Occurrences des mots* σπονδή *et* σπένδω

εὐμενέας ἐλθεῖν κεχαρημένον ἦτορ ἔχοντας
τήνδε θυηπολίην ἱερὴν σπονδήν τ᾿ ἐπὶ σεμνήν. (pr. 43-44)

᾿Αμφιετοῦς, θυμίαμα πάντα πλὴν λιβάνου καὶ σπένδε γάλα. (53 tit. Amphiétès)

Tableau 6 *Occurrences du mot* τελετή

1.9 <Hécate> pas d'offrande?[1]
λισσόμενος κούρην τελεταῖς ὁσίαισι παρεῖναι

6.10-11 Protogonos σμύρνα
βαῖνε γεγηθὼς
ἐς τελετὴν ἁγίαν πολυποίκιλον ὀργιοφάνταις.

---

[1] Ce titre fait défaut dans les manuscrits.

7.12 Astres ἀρώματα
ἔλθετ᾽ ἐπ᾽ εὐιέρου τελετῆς πολυΐστορας ἄθλους

24.10-12 Néréides ἀρώματα
ὑμεῖς γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν
εὐιέρου Βάκχοιο καὶ ἁγνῆς Φερσεφονείης,
Καλλιόπηι σὺν μητρὶ καὶ Ἀπόλλωνι ἄνακτι.

27.11 Mère des dieux θυμίαμα ποικίλα
ἔρχεο πρὸς τελετήν, ὦ πότνια, τυμπανοτερπή<ς>,

35.7 Léto σμύρνα
βαῖν᾽ ἐπὶ πάνθειον τελετὴν τέλος ἡδὺ φέρουσα.

38.6 Courètes λίβανος
ὑμεῖς καὶ τελετὴν πρῶτοι μερόπεσσιν ἔθεσθε,

42.11 Misé στύραξ
εὐμενέουσ᾽ ἔλθοις ἀγαθοὺς τελετῆς ἐπ᾽ ἀέθλοις.

43.10 Heures ἀρώματα
ἔλθετ᾽ ἐπ᾽ εὐφήμους τελετὰς ὁσίας νεομύσταις

49.2-3 Hipta στύραξ
μυστιπόλον, τελεταῖσιν ἀγαλλομένην Σάβου ἁγνοῦ
νυκτερίοις τε χοροῖσιν πυριβρεμέταο Ἰάκχου.

49.7
ἔρχεο πρὸς τελετὰς ἱερῶι γήθουσα προσώπωι.

53.9 Amphiétès θυμίαμα πάντα πλὴν λιβάνου καὶ σπένδε γάλα
βαῖν᾽ ἐπὶ πάνθειον τελετὴν γανόωντι προσώπωι

54.7 Silène, Satyre, Bacchantes μάννα
δεῦρ᾽ ἐπὶ πάνθειον τελετὴν Σατύροις ἅμα πᾶσι

54.10
ὄργια νυκτιφαῆ τελεταῖς ἁγίαις ἀναφαίνων,

75.3-4 Palaimon μάννα
κικλήσκω σε, Παλαῖμον, ἐπ᾽ εὐιέροις τελεταῖσιν
ἐλθεῖν. . .

76.7 Muses λίβανος
αἳ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστιπ<ο>λεύτους,

77.9-10 Mnémosyne λίβανος
μύσταις μνήμην ἐπέγειρε
εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶν<δ'> ἀπόπεμπε.

79.7-10 Thémis λίβανος
πάντιμ', ἀγλαόμορφε, σεβάσμιε, νυκτιπόλευτε·
πρώτη γὰρ τελετὰς ἁγίας θνητοῖς ἀνέφηνας,
βακχιακὰς ἀνὰ νύκτας ἐπευάζουσα ἄνακτα·
ἐκ σέο γὰρ τιμαὶ μακάρων μυστήριά θ' ἁγνά.

79.11-12
ἔλθοις. . .
εὐιέρους ἐπὶ μυστιπόλους τελετὰς σέο, κούρη.

84.3-4 Hestia ἀρώματα
τούσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὁσίους μύστας ἀναδείξαις,
θεῖσ' αἰειθαλέας, πολυόλβους, εὔφρονας, ἁγνούς·

Tableau 7 *Occurrences du mot* μυστήρια

τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγαυῆς Περσεφονείης
ἐν θνητοῖσι βροτοῖσιν ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας,
ἡνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν
εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ' ἁγνά. (44.6-9 Sémélé)

. . . νυκτιπόλευτε·
πρώτη γὰρ τελετὰς ἁγίας θνητοῖς ἀνέφηνας,
βακχιακὰς ἀνὰ νύκτας ἐπευάζουσα ἄνακτα·
ἐκ σέο γὰρ τιμαὶ μακάρων μυστήριά θ' ἁγνά.
ἀλλά, μάκαιρ', ἔλθοις κεχαρημένη εὔφρονι βουλῆι
εὐιέρους ἐπὶ μυστιπόλους τελετὰς σέο, κούρη. (79.7-12 Thémis)

Tableau 8 *Occurrences du mot* ὄργιον

52.4-6 Triétérique ἀρώματα
νυκτέρι', Εὐβουλεῦ, μιτρηφόρε, θυρσοτινάκτα,
ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος,
Πρωτόγον', Ἠρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ.

54.10 Silène, Satyre, Bacchantes μάννα
σὺν Βάκχαις Λήναια τελεσφόρα σεμνὰ προπέμπων,
ὄργια νυκτιφαῆ τελεταῖς ἁγίαις ἀναφαίνων,
εὐάζων, φιλόθυρσε, γαληνιόων θιάσοισιν.

Tableau 9 *Occurrences du mot* ἄρρητος

γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων,
σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον, Ἠρικεπαῖον,
ἄρρητον, κρύφιον ῥοιζήτορα, παμφαὲς ἔρνος. (6.3-5 Protogonos)

αἰολόμορφε, χρόνου πάτερ, † ἀίδιέ τε † εὔφρων,
ἄρρητ', ἀγριόθυμε, πολύλλιτε, παντοδυνάστα,
παγκρατὲς ἦτορ ἔχων, κάρτος μέγα, τοξότα, μάντι. (12.3-5 Héraclès)

ὑποχθονίων βασίλεια,
ἣν Ζεὺς ἀρρήτοισι γοναῖς τεκνώσατο κούρην,
μῆτερ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος. (29.6-8 Perséphone)

Πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα,
ἄγριον, ἄρρητον, κρύφιον, δικέρωτα, δίμορφον,
κισσόβρυον, ταυρωπόν, Ἀρήιον, εὔιον, ἁγνόν. (30.2-4)

Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης
ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς, ἄμβροτε δαῖμον. (30.6-7 Dionysos)

δῖα, μάκαιρα θεά, πολεμόκλονε, ὀμβριμόθυμε,
ἄρρητε, ῥητή, μεγαλώνυμε, ἀντροδίαιτε. (32.2-3 Athéna)

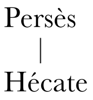
σπέρμα πολύμνηστον, πολυώνυμον Εὐβουλῆα,
ἁγνὴν εὐίερόν τε Μίσην ἄρρητον ἄνασσαν,
ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ, λύσειον Ἴακχον. (42.2-4 Misé)

νυκτέρι', Εὐβουλεῦ, μιτρηφόρε, θυρσοτινάκτα,
ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος,
Πρωτόγον', Ἠρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ υἱέ. (52.4-6 Triétérique)

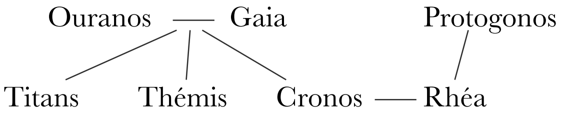
APPENDICE 6

GÉNÉALOGIES ET RAPPROCHEMENTS DE DIEUX

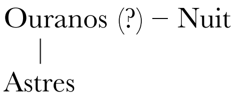
Tableau 1 *Généalogies divines*


Persès
Hécate

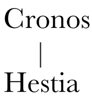
Περσείαν, φιλέρημον, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι, (1.4 Hécate)


Ouranos
Gaia
Protogonos
Titans
Thémis
Cronos
Rhéa

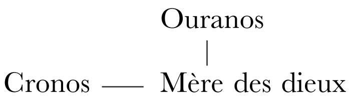
Κρονότεκνε (4.8 Ouranos)
Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα (37.1 Titans).
Οὐρανόπαιδ’. . . εὐπατέρειαν, | Γαίης τὸ βλάστημα, (79.1-2 Thémis).
Γαίης τε βλάστημα καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος (13.6 Cronos).
Ῥέας πόσι (13.7 Cronos).
θύγατερ πολυμόρφου Πρωτογόνοιο (14.1 Rhéa).


Ouranos (?) – Nuit
Astres

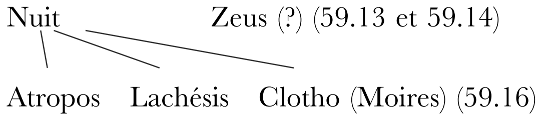
Ἀστέρες οὐράνιοι, Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης 7.3 Astres


Cronos
Hestia

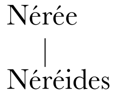
Ἑστία εὐδυνάτοιο Κρόνου θύγατερ βασίλεια, (84.1 Hestia)


Ouranos
Cronos
Mère des dieux

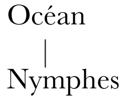
Κρόνου συνόμευνε, | Οὐρανόπαι (27.12-13 Mère des dieux)


Nuit
Zeus (?) (59.13 et 59.14)
Atropos
Lachésis
Clotho (Moires) (59.16)

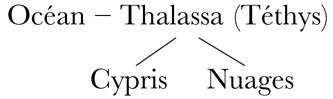
Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης, (59.1 Moires)


Nérée
Néréides

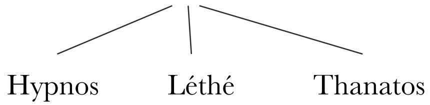
Νηρέος εἰναλίου νύμφαι (24.1 Néréides)


Océan
Nymphes

Νύμφαι, θυγατέρες μεγαλήτορος Ὠκεανοῖο, (51.1 Nymphes)

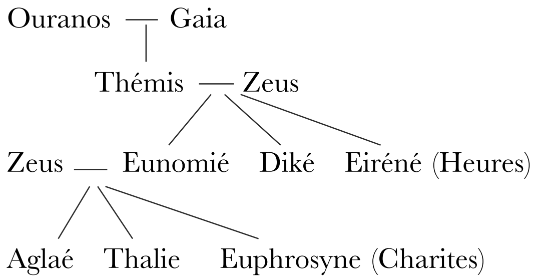

Océan – Thalassa (Téthys)
Cypris
Nuages

Ὠκεανοῦ καλέω νύμφην, γλαυκώπιδα Τηθύν, (22.1 Thalassa)
μήτηρ μὲν Κύπριδος, μήτηρ νεφέων ἐρεβεννῶν (22.7)
ἀφρογενής τε θεά (pr. 11)
Κυπρογενὲς θεῖον γένος (55.15 Aphrodite)


Hypnos
Léthé
Thanatos

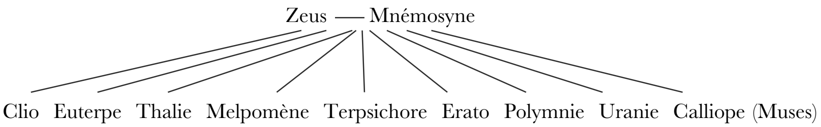
αὐτοκασίγνητος γὰρ ἔφυς Λήθης Θανάτου τε. (85.8 Hypnos)

Zeus


Ouranos — Gaia
Thémis — Zeus
Zeus — Eunomié
Diké
Eiréné (Heures)
Aglaé
Thalie
Euphrosyne (Charites)

Οὐρανόπαιδ'. . . εὐπατέρειαν, | Γαίης τὸ βλάστημα, (79.1-2 Thémis).
Ὧραι θυγατέρες Θέμιδος καὶ Ζηνὸς ἄνακτος,
Εὐνομίη τε Δίκη τε καὶ Εἰρήνη πολύολβε, (43.1-2 Heures)
θυγατέρες Ζηνός τε καὶ Εὐνομίης βαθυκόλπου,

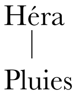
Ἀγλαΐη Θαλίη τε καὶ Εὐφροσύνη πολύολβε, (60.2-3 Charites)


Zeus — Mnémosyne
Clio
Euterpe
Thalie
Melpomène
Terpsichore
Erato
Polymnie
Uranie
Calliope (Muses)

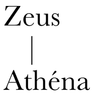
Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς ἐριγδούποιο θύγατρες, (76.1 Muses)
Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε Θάλειά τε Μελπομένη τε
Τερψιχόρη τ' Ἐρατώ τε Πολύμνιά τ' Οὐρανίη τε
Καλλιόπηι σὺν μητρὶ καὶ εὐδυνάτηι θεᾶι Ἁγνῆι. (76.8-10 Muses)
Μνημοσύνην καλέω, Ζηνὸς σύλλεκτρον, ἄνασσαν,
ἣ Μούσας τέκνωσ' ἱεράς, . . . (77.1-2 Mnémosyne)

Zeus — Héra

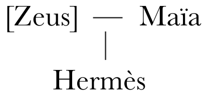
Ἥρην τ', αἰγιόχοιο Διὸς θαλερὴν παράκοιτιν· (pr. 16)
Ἥρα παμβασίλεια, Διὸς σύλλεκτρε μάκαιρα, (16.2 Héra)


Héra
Pluies

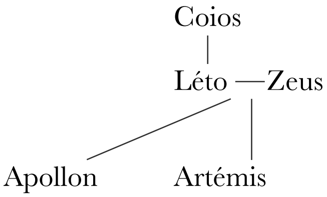
ὄμβρων μὲν μήτηρ, ἀνέμων τροφέ, παντογένεθλε· (16.4 Héra)


Zeus
Athéna

Παλλὰς μουνογενή‹ς›, μεγάλου Διὸς ἔκγονε σεμνή, (32.1 Athéna)


[Zeus] — Maïa
Hermès

Κλῦθί μου, Ἑρμεία, Διὸς ἄγγελε, Μαιάδος υἱέ, (28.1 Hermès)


Coios
Léto — Zeus
Apollon
Artémis

θεὰ διδυματόκε, σεμνή,
Κοιαντίς, μεγάθυμε, πολυλλίστη βασίλεια,

εὔτεκνον Ζηνὸς γονίμην ὠδῖνα λαβοῦσα,
γειναμένη Φοῖβόν τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν, (35.1-3 Léto)

Eubouleus
|
Tyché (Artémis)

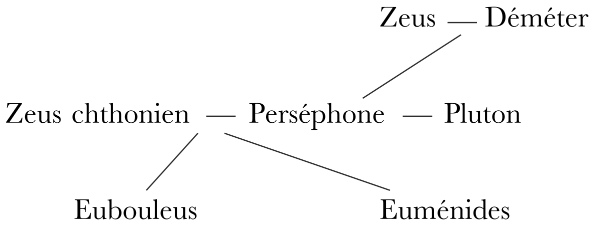
Ἄρτεμιν ἡγεμόνην, μεγαλώνυμον, Εὐβουλῆος
αἵματος ἐκγεγαῶσαν, (72.3-4 Tyché)

Apollon
|
Asclépios – Hygie

Φοίβου ᾿Απόλλωνος κρατερὸν θάλος ἀγλαότιμον,
ἐχθρὲ νόσων, Ὑγίειαν ἔχων σύλλεκτρον ἀμεμφῆ, (67.6-7 Asclépios)

Cronos
|
Sabazios
|
Dionysos Bacchos

Κλῦθι, πάτερ, Κρόνου υἱέ, Σαβάζιε, κύδιμε δαῖμον,
ὃς Βάκχον Διόνυσον, ἐρίβρομον, εἰραφιώτην,
μηρῶι ἐγκατέραψας, (48.1-3 Sabazios)



Εὔβουλ', ἁγνοπόλου Δημήτερος ὅς ποτε παῖδα
νυμφεύσας λειμῶνος ἀποσπαδίην διὰ πόντου (18.12-13 Pluton)
Φερσεφόνη, θύγατερ μεγάλου Διός, ἐλθέ, μάκαιρα,
μουνογένεια θεά, (29.1-2 Perséphone)
Πλούτωνος πολύτιμε δάμαρ, (29.3)
Δηοῦς θάλος ἁγνόν,
Εὐμενίδων γενέτειρα, ὑποχθονίων βασίλεια,
ἣν Ζεὺς ἀρρήτοισι γοναῖς τεκνώσατο κούρην,
μῆτερ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος, (29.5-8)
Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης

ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς, (30.6-7 Dionysos)
ἁγναὶ θυγατέρες μεγάλοιο Διὸς χθονίοιο
Φερσεφόνης τ', ἐρατῆς κούρης καλλιπλοκάμοιο, (70.2-3 Euménides)

Zeus — Perséphone
|
Mélinoé (?)

Φερσεφόνη λέκτροις ἱεροῖς Ζηνὸς Κρονίοιο, (71.3 Mélinoé)

Dionysos

Cadmos
| \
Sémélé Leukothéa
|
Dionysos

Κικλήσκω κούρην Καδμηίδα παμβασίλειαν,
εὐειδῆ Σεμέλην, ἐρατοπλόκαμον, βαθύκολπον,
μητέρα θυρσοφόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς, (44.1-3 Sémélé)
Λευκοθέαν καλέω Καδμηίδα, δαίμονα σεμνήν, (74.1 Leukothéa)

Cronos
|
Sabazios
|
Dionysos Bacchos

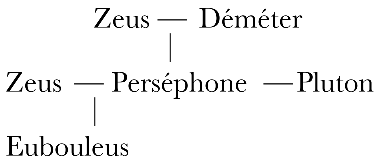
Κλῦθι, πάτερ, Κρόνου υἱέ, Σαβάζιε, κύδιμε δαῖμον,
ὃς Βάκχον Διόνυσον, ἐρίβρομον, εἰραφιώτην,
μηρῶι ἐγκατέραψας, (48.1-3 Sabazios)

Isis
|
Misé (Dionysos / Eubouleus)

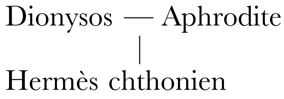
σὺν σῆι μητρὶ θεᾶι μελανηφόρωι Ἴσιδι σεμνῆι, (42.9 Misé)

Zeus — Perséphone
|
Eubouleus

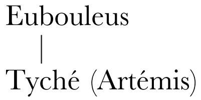
μῆτερ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος, (29.8 Perséphone)
Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης
ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς, (30.6-7 Dionysos)


Zeus — Déméter
Zeus — Perséphone — Pluton
Eubouleus

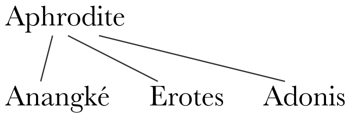
Εὔβουλ', ἁγνοπόλου Δημήτερος ὅς ποτε παῖδα
νυμφεύσας λειμῶνος ἀποσπαδίην διὰ πόντου (18.12-13 Pluton)
Φερσεφόνη, θύγατερ μεγάλου Διός, ἐλθέ, μάκαιρα,
μουνογένεια θεά, (29.1-2 Perséphone)
Πλούτωνος πολύτιμε δάμαρ, (29.3)
Δηοῦς θάλος ἁγνόν,
. . .
ἣν Ζεὺς ἀρρήτοισι γοναῖς τεκνώσατο κούρην,
μῆτερ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος, (29.5-8)


Dionysos — Aphrodite
Hermès chthonien

Ἑρμῆ, βακχεχόροιο Διωνύσοιο γένεθλον
καὶ Παφίης κούρης, ἑλικοβλεφάρου Ἀφροδίτης, (57.3-4 Hermès chthonien)


Eubouleus
Tyché (Artémis)

Ἄρτεμιν ἡγεμόνην, μεγαλώνυμον, Εὐβουλῆος
αἵματος ἐκγεγαῶσαν, (72.3-4 Tyché)


Aphrodite
Anangké
Erotes
Adonis

δολοπλόκε μῆτερ Ἀνάγκης· (55.3 Aphrodite)
γαμοστόλε μῆτερ Ἐρώτων, (55.8)
Κύπριδος γλυκερὸν θάλος, ἔρνος Ἔρωτος, (56.8 Adonis)

Aphrodite — Bacchos

σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε, (55.7 Aphrodite)

Tableau 2 *Rapprochements de dieux*

Amphiétès Dionysos chthonien
Ἀμφιετῆ καλέω Βάκχον, χθόνιον Διόνυσον, (53.1 Amphiétès)

Apollon Pan[1]
Πᾶνα, θεὸν δικέρωτ', ἀνέμων συρίγμαθ' ἱέντα· (34.25 Apollon)

Corybas Curbas Aréios
Κύρβαντ' ὀλβιόμοιρον, Ἀρήιον, ἀπροσόρατον, (39.2 Corybas)

Courètes Corybantes Dioscures
Κουρῆτες Κορύβαντες, ἀνάκτορες εὐδύνατοί τε
ἐν Σαμοθράικηι ἄνακτες, ὁμοῦ ‹δὲ› Διόσκοροι αὐτοί,
(38.20-21 Courètes)

Déméter Déo
Δηώ, παμμήτειρα θεά, πολυώνυμε δαῖμον,
σεμνὴ Δήμητερ, κουροτρόφε, ὀλβιοδῶτι,
(40.1-2 Déméter éleusinienne)[2]

Dionysos Protogonos Bacchaios Baccheus Bacchos Aréios Eubouleus Éricépaios Misé
Πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα, (30.2 Dionysos)
κισσόβρυον, ταυρωπόν, Ἀρήιον, εὔιον, ἁγνόν, (30.4)
Θεσμοφόρον καλέω ναρθηκοφόρον Διόνυσον, (42.1 Misé)

Protogonos Éricépaios Phanès Priape Antaugès
σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον, Ἠρικεπαῖον, (6.4 Protogonos)
λαμπρὸν ἄγων φάος ἁγνόν, ἀφ' οὗ σε Φάνητα κικλήσκω
ἠδὲ Πρίηπον ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἑλίκωπον. (6.8-9)

Misé Dionysos Iacchos
ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ, λύσειον Ἴακχον· (42.4 Misé)

Séléné Méné
Κλῦθι, θεὰ βασίλεια, φαεσφόρε, δῖα Σελήνη,

---

[1] Il est possible qu'Apollon soit également rapproché de Dionysos. En effet, les manuscrits le décrivent comme Βάκχιε (34.7 Apollon); le manuscrit h a Βράγχιε, qui est la leçon retenue par Quandt. QUANDT, *OH*, pp. 20*; 25*; 82-83.

[2] Le nom Déo apparaît à plusieurs reprises dans les *Hymnes*, par exemple 39.7 Corybas.

ταυρόκερως Μήνη, νυκτιδρόμε, ἠεροφοῖτι,
ἐννυχία, δαιδοῦχε, κόρη, εὐάστερε, Μήνη, (9.1-3 Séléné)

Mère des dieux Hestia.
Ἑστία αὐδαχθεῖσα· σὲ δ᾽ ὀλβοδότιν καλέουσι, (27.9 Mère des dieux)

Nature Justice Persuasion des Graces
αὐτάρκεια, δίκη, Χαρίτων πολυώνυμε πειθώ, (10.13 Physis)

Cronos Prométhée
γέννα, φυή, μείωσι, Ῥέας πόσι, σεμνὲ Προμηθεῦ, (13.7 Cronos)

Nuit Cypris Euphrosyné (?)
{Νὺξ γένεσις πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν} (3.2 Nuit)[3]
εὐφροσύνη, τερπνή, φιλοπάννυχε, μῆτερ ὀνείρων, (3.5 Nuit)

Pan véritable Zeus cornu (11.12)
κοσμοκράτωρ, αὐξητά, φαεσφόρε, κάρπιμε Παιάν,
ἀντροχαρές, βαρύμηνις, ἀληθὴς Ζεὺς ὁ κεράστης. (11.11-12 Pan)

Perséphone Praxidiké
Πραξιδίκη, ἐρατοπλόκαμε, Δηοῦς θάλος ἁγνόν, (29.5 Perséphone)

Pluton Zeus chthonien
Ζεῦ χθόνιε, σκηπτοῦχε, τάδ᾽ ἱερὰ δέξο προθύμως,
Πλούτων, ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἁπάσης, (18.3-4 Pluton)

Artémis Prothyraia Ilithye Tyché
Εἰλείθυια, λύουσα πόνους δειναῖς ἐν ἀνάγκαις· (2.9 Prothyraia)
Ἄρτεμις Εἰλείθυια, † καὶ ἡ † σεμνή, Προθυραία. (2.12)
Ἄρτεμιν ἡγεμόνην, μεγαλώνυμον, Εὐβουλῆος (72.3 Tyché)

Hélios Hypérion Zeus immortel
Τιτὰν χρυσαυγής, Ὑπερίων, οὐράνιον φῶς, (8.2 Hélios)
φωσφόρε, † αἰολόδικτε, φερέσβιε, κάρπιμε Παιάν,
ἀιθαλής, ἀμίαντε, χρόνου πάτερ, ἀθάνατε Ζεῦ, (8.12-13)

Thalassa Téthys
Ὠκεανοῦ καλέω νύμφην, γλαυκῶπιδα Τηθύν, (22.1 Thalassa)

---

[3] Vers supprimé par Quandt. Pour une proposition de le conserver en le déplaçant.

Tableau 3 *Dieux qualifiés de* Τιτάν

Ἥρακλες ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν,
καρτερόχειρ, ἀδάμαστε, βρύων ἄθλοισι κραταιοῖς, (12.1-2 Héraclès)
Ἀιθαλής, μακάρων τε θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
ποικιλόβουλ', ἀμίαντε, μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν, (13.1-2 Cronos)
Γαίης τε βλάστημα καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, (13.6 Cronos)
Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα, (37.1 Titans)
χρυσολύρη, σπερμεῖε, ἀρότριε, Πύθιε, Τιτάν,
Γρύνειε, Σμινθεῦ, Πυθοκτόνε, Δελφικέ, μάντι, (34.3-4 Apollon)
Κλῦθί μου, ὦ βασίλεια, Διὸς πολυώνυμε κούρη,
Τιτανίς, βρομία, μεγαλώνυμε, τοξότι, σεμνή, (36.1-2 Artémis)

Tableau 4 *Dieux qualifiés de* Παιάν

κοσμοκράτωρ, συρικτά, πυρίδρομε, κυκλοέλικτε,
φωσφόρε, † αἰολόδικτε, φερέσβιε, κάρπιμε Παιάν,
ἀιθαλής, ἀμίαντε, χρόνου πάτερ, ἀθάνατε Ζεῦ, (8.11-13 Hélios)
παντοφυής, γενέτωρ πάντων, πολυώνυμε δαῖμον,
κοσμοκράτωρ, αὐξητά, φαεσφόρε, κάρπιμε Παιάν,
ἀντροχαρές, βαρύμηνις, ἀληθὴς Ζεὺς ὁ κεράστης. (11.10-12 Pan)
Ἐλθέ, μάκαρ, Παιάν, Τιτυοκτόνε, Φοῖβε, Λυκωρεῦ,
Μεμφῖτ', ἀγλαότιμε, ἰήιε, ὀλβιοδῶτα,
χρυσολύρη, σπερμεῖε, ἀρότριε, Πύθιε, Τιτάν, (34.1-3 Apollon)
οὐρεσιφοῖτα, κερώς, νεβριδοστόλε, ἀμφιέτηρε,
Παιὰν χρυσεγχής, † ὑποκόλπιε, βοτρυόκοσμε,
Βάσσαρε, κισσοχαρής, † πολυπάρθενε καὶ διάκοσμε †
(52.10-12 Triétérique)
Ἰητὴρ πάντων, Ἀσκληπιέ, δέσποτα Παιάν,
θέλγων ἀνθρώπων πολυαλγέα πήματα νούσων, (67.1-2 Asclépios)

Tableau 5 *Dieux qualifiés de père ou de mère du temps*

φωσφόρε, † αἰολόδικτε, φερέσβιε, κάρπιμε Παιάν,
ἀιθαλής, ἀμίαντε, χρόνου πάτερ, ἀθάνατε Ζεῦ,
εὔδιε, πασιφαής, κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα, (8.12-14 Hélios)
αὐξομένη καὶ λειπομένη, θῆλύς τε καὶ ἄρσην,
αὐγάστειρα, φίλιππε, χρόνου μῆτερ, φερέκαρπε,
ἠλεκτρίς, βαρύθυμε, καταυγάστειρα, † νυχία, (9.4-6 Séléné)
Ἥρακλες ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν,
καρτερόχειρ, ἀδάμαστε, βρύων ἄθλοισι κραταιοῖς,
αἰολόμορφε, χρόνου πάτερ, † ἀίδιέ τε † εὔφρων, (12.1-4 Héraclès)

APPENDICE 7

ÂMES, DEMANDES DE LONGUE VIE ET DE SALUT

Tableau 1 *Occurrences du mot ψυχή*

τυμβιδίαν, ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσαν, (1.3 Hécate)
μούνην γὰρ σὲ καλοῦσι λεχοὶ ψυχῆς ἀνάπαυμα·
(2.10 Prothyraia)
ὁπλοχαρής, οἰστροῦσα βροτῶν ψυχὰς μανίαισι, (32.6 Athéna)
κλῦθι, μάκαρ, φωνῶν, χαλεπὴν δ᾽ ἀποπέμπεο μῆνιν,
παύων φαντασίας, ψυχῆς ἐκπλήκτου ἀνάγκας. (39.9-10 Corybas)
ἐλθέ, μάκαιρα θεά, μάλ᾽ ἐπήρατον εἶδος ἔχουσα·
ψυχῆι γάρ σε καλῶ σεμνῆι ἁγίοισι λόγοισιν. (55.28 Aphrodite)
ὃς ψυχὰς θνητῶν κατάγεις ὑπὸ νέρτερα γαίης, (57.2 Hermès chthonien)
ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις,
αἰνομόροις ψυχαῖς πομπὸς κατὰ γαῖαν ὑπάρχων,
ἃς κατάγεις, ὁπόταν μοίρης χρόνος εἰσαφίκηται
εὐιέρωι ῥάβδωι θέλγων † ὑπνοδώτειρα πάντα,
καὶ πάλιν ὑπνώοντας ἐγείρεις· σοὶ γὰρ ἔδωκε {τιμὴν}
τιμὴν Φερσεφόνεια θεὰ κατὰ Τάρταρον εὐρὺν
ψυχαῖς ἀενάοις θνητῶν ὁδὸν ἡγεμονεύειν. (57.5-11 Hermès chthonien)
σοὶ γὰρ ἀεὶ γνώμη πάντων μέλει, οὐδέ σε λήθει
ψυχὴ ὑπερφρονέουσα λόγων ἀδιακρίτωι ὁρμῆι. (61.6-7 Diké)
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, καταχθονίων βασίλεια,
ψυχῆς ἐκπέμπειν οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης,
εὐμενὲς εὐίερον μύσταις φαίνουσα πρόσωπον. (71.10-13 Mélinoé)
πάσης παιδείης ἀρετὴν γεννῶσαι ἄμεμπτον,
θρέπτειραι ψυχῆς, διανοίας ὀρθοδότειραι,
καὶ νόου εὐδυνάτοιο καθηγήτειραι ἄνασσαι, (76.5 Muses)
ἐκτὸς ἐοῦσα κακῆς λήθης βλαψίφρονος αἰεί,
πάντα νόον συνέχουσα βροτῶν ψυχαῖσι σύνοικον, (77.3-4 Mnémosyne)
καὶ θανάτου μελέτην ἐπάγεις ψυχὰς διασώζων· (85.7 Hypnos)
προ‹σ›φωνῶν ψυχαῖς θνητῶν νόον αὐτὸς ἐγείρεις,
καὶ γνώμας μακάρων αὐτὸς καθ᾽ ὕπνους ὑποπέμπεις,
σιγῶν σιγώσαις ψυχαῖς μέλλοντα προφαίνων, (86.4-6 Oneiros)
σὸς γὰρ ὕπνος ψυχὴν θραύει καὶ σώματος ὁλκόν, (87.3 Thanatos)

Tableau 2 *Demandes de longue vie*

κλῦθι λόγων, ἡδὺν δὲ βίον μύστηισι πρόφαινε. (8.20 Hélios)
ἀλλά, μάκαρ, βακχευτά, φιλένθεε, βαῖν᾽ ἐπὶ λοιβαῖς
εὐιέροις, ἀγαθὴν δ᾽ ὄπασον βιότοιο τελευτὴν
Πανικὸν ἐκπέμπων οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης. (11.21-23 Pan)
ἐξέλασον δὲ κακὰς ἄτας κλάδον ἐν χερὶ πάλλων,
πτηνοῖς τ᾽ ἰοβόλοις κῆρας χαλεπὰς ἐπίπεμπε. (12.15-16 Héraclès)
κλύων ἱκετηρίδα φωνὴν
πέμποις εὔολβον βιότου τέλος αἰὲν ἄμεμπτον. (13.9-10 Cronos)
ἐλθέ, μάκαιρα θεά, σωτήριος εὔφρονι βουλῆι
εἰρήνην κατάγουσα σὺν εὐόλβοις κτεάτεσσι,
λύματα καὶ κῆρας πέμπουσ᾽ ἐπὶ τέρματα γαίης. (14.12-14 Rhéa)
ἀλλὰ χαρεὶς λοιβαῖσι δίδου φρεσὶν αἴσιμα πάντα
ζωήν τ᾽ ὀλβιόθυμον, ὁμοῦ θ᾽ ὑγίειαν ἄνασσαν
εἰρήνην τε θεόν, κουροτρόφον, ἀγλαότιμον,
καὶ βίον εὐθύμοισιν ἀεὶ θάλλοντα λογισμοῖς. (19.20-24 Zeus Kéraunios)
εὐμενέοντα φέρειν γλυκερὴν βιότοιο τελευτήν. (20.6 Zeus Astrapaios)
ἀλλά, πάτερ, μόλε μυστιπόλοις ὁσίαισι προνοίαις
πέμπων εὐόλβου βιότου τέλος ἐσθλὸν ἐπ᾽ ἔργοις. (25.10-11 Protée)
κλῦθί μου εὐχομένου, βιότου τέλος ἐσθλὸν ὀπάζων
ἐργασίαισι, λόγου χάρισιν καὶ μνημοσύνηισιν. (28.11-12 Hermès)
κλῦθι, μάκαιρα θεά, καρποὺς δ᾽ ἀνάπεμπ᾽ ἀπὸ γαίης
εἰρήνηι θάλλουσα καὶ ἠπιοχείρωι ὑγείαι
καὶ βίωι εὐόλβωι λιπαρὸν γῆρας κατάγοντι
πρὸς σὸν χῶρον, ἄνασσα, καὶ εὐδύνατον Πλούτωνα.
(29.17-20 Perséphone)
αἰεὶ ἐπ᾽ εὐδόξοις ἔργοις κλέος ἐσθλὸν ἄγουσα. (33.9 Niké)
κλῦθι, θεὰ δέσποινα, καὶ ἵλαον ἦτορ ἔχουσα
βαῖν᾽ ἐπὶ πάνθειον τελετὴν τέλος ἡδὺ φέρουσα. (35.6-7 Léto)
καὶ βίον ἱμερόεντα βροτοῖς πολύολβον ἀνεῖσα,
(40.9 Déméter éleusinienne)
ἀλλά, μάκαρ, πέμποις μύσταις τέλος ἐσθλὸν ἐπ᾽ ἔργοις.
(57.12 Hermès chthonien)
ἀλλά, θεά, μόλ᾽ ἐπὶ γνώμαις ἐσθλαῖσι δικαία,
ὡς ἂν ἀεὶ βιοτῆς τὸ πεπρωμένον ἦμαρ ἐπέλθοι. (62.10-11 Diké)
ἐλθέ, μάκαρ, σωτήρ, βιοτῆς τέλος ἐσθλὸν ὀπάζων. (67.8 Asclépios)
ἀλλά, θεά, λίτομαί σε μολεῖν βίωι εὐμενέουσαν,
ὄλβοισι πλήθουσαν ἐπ᾽ εὐόλβοις κτεάτεσσιν. (72.9-10 Tyché)
τοιγάρ τοι, μάκαρ, ἁγνέ, πολύστονα κήδε᾽ ἐλάσσας,
ὅσσα βιοφθορίην πέμπει κατὰ γαῖαν ἅπασαν,
ἔνδοξον βιοτῆς γλυκερὸν τέλος ἐσθλὸν ὀπάζοις. (73.7-9 Démon)
τούσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὁσίους μύστας ἀναδείξαις,

θεῖσ᾽ αἰειθαλέας, πολυόλβους, εὔφρονας, ἁγνούς· (84.3-4 Hestia)
ἀλλά, μάκαρ, μακροῖσι χρόνοις ζωῆς σε πελάζειν
αἰτοῦμαι, θυσίαισ‹ι› καὶ εὐχωλαῖς λιτανεύων,
ὡς ἂν ἔοι γέρας ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισι τὸ γῆρας. (87.10-12 Thanatos)

Tableau 3 *Termes liés au salut*

a σώιζω

καὶ σῶζ᾽, ὥσπερ ἔφυς αἰεὶ σώτειρα προπάντων. (2.14 Prothyraia)
λαμπομένη, σώζουσα νέους ἱκέτας σέο, κούρη. (9.12 Séléné)
κλῦθι, μάκαρ, σώζων μύστας ἱκετηρίδι φωνῆι. (34.27 Apollon)
καὶ σώζειν μύστας κατά τε χθόνα καὶ κατὰ πόντον· (75.5 Palaimon)
σώζοντ᾽ εὐμενέως μύστας θείοισιν ἐπ᾽ ἔργοις. (85.10 Hypnos)

b λύω

Εἰλείθυια, λύουσα πόνους δειναῖς ἐν ἀνάγκαις· (2.9 Prothyraia)
ἣ μούνη λύει θνητῶν ἐναγώνιον ὁρμὴν (33.2 Niké)
μούνη δὲ θνητῶν οἰκτρὸν μόρον εἰν ἁλὶ λύεις, (74.6 Leukothéa)
λῦέ τε παννέφελον στάσιν ἠέρος ὑγροκελεύθου (80.3 Borée)
εὐχωλαῖς θυσίαις τε χόλον λύσαντες ἀνάκτων. (86.11 Oneiros)[1]

---

[1] Les manuscrits ont πόλον θύσαντες. πόλον est corrigé par ϕ, tandis que λύσαντες est une proposition de Theiler, "Textvorschläge zu den *OH*", p. 246. Il se peut que le θυσίαις ait induit le mot θύσαντες.

APPENDICE 8

BOUKOLOS. LIEUX DE PROVENANCE DES INSCRIPTIONS

Ce tableau comprend les *boukoloi* qui ont des fonctions religieuses liées à Dionysos. Les chiffres entre parenthèses correspondent à ceux qui ont été employés dans le chapitre v. Pour chaque inscription, sont précisés, la date, lorsqu'il y en a une, une publication accessible de l'inscription et le titre religieux tel qu'il apparaît dans le texte.

A *Inscriptions grecques*

Pergame

(1) Règne d'Auguste (27 av. J.-C.–14 ap. J.-C.) Radt, "Dionysos-Altärchen", pp. 199-200. ἀρχιβούκολος.
(2) Règne d'Auguste (27 av. J.-C.–14 ap. J.-C.) Radt, "Dionysos-Altärchen", pp. 200-201. ἀρχιβούκολος.
(3) I^{er} s. ap. J.-C. *IvP*, n° 485. βουκόλος; ἀρχιβούκολος.
(4) Après 106 ap. J.-C. *IG Rom* 4.386. οἱ χορεύσαντες βουκόλοι; ἀρχιβούκολος; βουκόλοι.
(5) Règne d'Hadrien (117-138 ap. J.-C.). *IvP*, n° 486. ἀρχιβούκολος; οἱ χορεύσαντες βουκόλοι.
(6) non datée. *IvP*, n° 487. ἀρχιβουκολοῦντος.
(7) non datée. *IvP*, n° 488. ἀρχιβούκολος.
(8) non datée. *IvP*, n° 222 βουκόλος (?)

Tepekjöi

(9) Avant la seconde moitié du II^{e} s. ap. J.-C. Buresch, *Aus Lydien*, n° 8, pp. 11-13. grecque. ἀρχιβούκολος.

Éphèse

(10) non datée. *IK*, 14 n° 1268. βουκόλος.
(11) non datée. *IK*, 15 n° 1602. βουκόλος.

Ankara

(12) III^{e} s. ap. J.-C. Non publiée[1]. βουκόλος.

---

[1] A. Henrichs, "Changing Dionysiac Identities", in B.F. Meyer et E.P. Sanders (éd.), *Jewish and Christian Self-Definition* (Londres 1982), vol. iii, p. 226 n. 122 offre une description en anglais du contenu de l'inscription.

Apollonie du pont

(13) non datée. *IG Bulg*, vol. i, n° 401. βουκόλος.

Périnthe

(14) non datée. *OF* T 210. ἀρχιβούκολος.

Cillae

(15) 241-244 ap. J.-C. ἀρχιβούκολος, βουκόλος (?).

Bouloustra (à proximité d'Abdère)

(16) Pas plus tardive que le III^{e} s. ap. J. C. J. Bousquet, "Inscription d'Abdère", *BCH* 62 (1938), pp. 51-54. ἀρχιβούκολος.

Athènes

(17) Juste avant 178 ap. J.-C. *LSCG*, n° 51. βουκολικός.

A proximité de Physkos

(18) II^{e} s. ap. J.-C. *LSCG*, n° 181. βουκόλος.

Torre nova (latium)

(19) II^{e} s. ap. J.-C. *IGUR*, vol. i, n°160. ἀρχιβούκολοι; βουκόλοι ἱεροί; βουκόλοι.

B *Inscriptions latines*

Rome

(20) 19 juillet 374 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 241b. *archibucolus.*
(21) 13 août 376 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 242. *archibucolus.*
(22) 376 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 233. *archibucolus.*
(23) 380 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 284. *archibucolus.*
(24) 380 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 283. *archibucolus.*

Antium (latium)

(25) 4 septembre 385 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 469. *archibucolus*

Les inscriptions (20), (23), (24), (25) se réfèrent toutes à la même personne.

Timgad

(26) I^{er} s. ou III^{e} s. ap. J.-C. Liesenfelt "Une inscription de Timgad", pp. 123-134. *bucolista* (?).
(27) II^{e} s. ap. J.-C. au plus tôt. D'Escurac-Doisy, "Inscriptions de Timgad", pp. 101-132. *bucolista.*
(28) non datée. Liesenfelt, "Une inscription de Timgad", p. 124. *bucolista.*

APPENDICE 9

BOUKOLOS. DATES DES INSCRIPTIONS

Ce tableau contient les inscriptions datées se référant au *boukolos* dionysiaque. Elles sont classées selon l'ordre chronologique. En outre, pour chaque inscription, sont précisés, une publication accessible, s'il s'agit d'une inscription grecque ou latine, le titre religieux tel qu'il apparaît dans le texte, la provenance de l'inscription et le numéro qu'elle porte dans le chapitre v.

1) Règne d'Auguste (27 av. J.-C.–14 ap. J.-C.). Radt, "Dionysos-Altärchen", pp. 199-200. grecque. ἀρχιβούκολος. Pergame (1).
2) Règne d'Auguste (27 av. J.-C.–14 ap. J.-C.). Radt, "Dionysos-Altärchen", pp. 200-201. grecque. ἀρχιβούκολος. Pergame (2).
3) Ier s. ap. J.-C. *IvP*, n° 485. grecque. βουκόλοι; ἀρχιβούκολος. Pergame (3).
4) Après 106 ap. J.-C. *IG Rom* 4.386. grecque. οἱ χορεύσαντες βουκόλοι; ἀρχιβούκολος; βουκόλοι. Pergame (4).
5) Règne d'Hadrien (117-138 ap. J.-C.). *IvP*, n° 486. grecque. ἀρχιβούκολος; οἱ χορεύσαντες βουκόλοι. Pergame (5).
6) Avant la seconde moitié du IIe s. ap. J.-C. Buresch, *Aus Lydien*, n° 8, pp. 11-13. grecque. ἀρχιβούκολος. Tepekjöi (9).
7) Juste avant 178 ap. J.-C. *LSCG*, n° 51. grecque. βουκολικός Athènes (17).
8) IIe s. ap. J.-C. *LSCG*, n° 181. grecque. βουκόλος. à proximité de Physkos (18).
9) IIe s. ap. J.-C. *IGUR*, vol. i, n°160. grecque. ἀρχιβούκολοι; βουκόλοι ἱεροί; βουκόλοι. Torre Nova, Latium (19).
10) Ier s. ou IIIe s. ap. J.-C. Liesenfelt, "Une inscription de Timgad", pp. 123-134. latine. *bucolista* (?). Timgad (26).
11) IIe s. ap. J.-C. au plus tôt. D'Escurac-Doisy, "Inscriptions de Timgad", pp. 101-132. latine. *bucolista.* Timgad (27).
12) Pas plus tardive que le IIIe s. ap. J.-C. J. Bousquet, "Inscription d'Abdère", *BCH* 62 (1938), pp. 51-54. grecque. ἀρχιβούκολος. à proximité d'Abdère (14).
13) IIIe s. ap. J.-C. Non publiée. grecque. Ankara (12).
14) 19 juillet 374 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 241b. latine. *archibucolus.* Rome (20).
15) 13 août 376 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 242. latine. *archibucolus.* Rome (21).

16) 376 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 233. latine. *archibucolus*. Rome (22).
17) 380 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 284. latine. *archibucolus*. Rome (24).
18) 380 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 283. latine. *archibucolus*. Rome (23).
19) 4 septembre 385 ap. J.-C. *CCCA*, vol. iii, n° 469. latine. *arcibucolus*. Antium (25).

ABRÉVIATIONS

Les abréviations sont celles de la troisième édition de l'*Oxford Classical Dictionary* pour les oeuvres anciennes et celles de *L'Année Philologique* pour les revues. Pour les œuvres d'Hippocrate, les abréviations qui ont été adoptées sont celles de G. Maloney, *Concordance des œuvres hippocratiques* (Québec 1984) pp. X-XIV; pour Galien, R.J. Hankinson, *Galen,* On the Therapeutic Method (Oxford 1991), pp. 238-249.

AA = *Archäologischer Anzeiger*
AC = *L'Antiquité classique*
ADAW = *Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*
AJA = *American Journal of Archaeology*
AK = *Antike Kunst*
AnnEpigr = *L'année épigraphique*
ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
APF = *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*
ArchOrient = *Archiv Orientální*
AZ = *Archäologische Zeitung*
BCH = *Bulletin de correspondance hellénique*
BCTH = *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques*
BollClass = *Bollettino dei classici*
BSA = *Annual of the British School at Athens*
Bull. Epigr. = *Bulletin Epigraphique* (in *REG*)
CCCA = M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attisque* (Leyde New York Copenhague Cologne 1977-1987) (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 50)
CCIS = E.N. Lane et M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Iovis Sabazii* (Leyde New York Copenhague Cologne 1983-1989) (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 100)
CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*
CIMRM = M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentum Religionis Mithriacae* (La Haye 1956-1960)
CQ = *Classical Quarterly*
CR = *Classical Review*
CronErc = *Cronache Ercolanesi*
CSCA = *California Studies in Classical Antiquity*
DAW = *Denkschriften der Wiener Akademie*
Derveni = Papyrus de Derveni in A. Laks et G.W. Most (éd.), *Studies on the Derveni Papyrus* (Oxford 1997) pour les nouveaux fragments et pour la numérotation des colonnes et in *ZPE* 47 (1982) après la p. 300 pour les fragments publiés dans cet article.
DK = H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin 1951-1952^{6})

EA = *Epigraphica Anatolica*
EMC = *Échos du monde classique*
EphEp = *Ephemeris Epigraphica*
FGrH = F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Berlin Leyde 1923-1958)
FHG = C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum* (Paris 1853-1883)
GGA = *Göttingische Gelehrte Anzeigen*
GRBS = *Greek, Roman and Byzantine Studies*
HSPh = *Harvard Studies in Classical Philology*
HThR = *Harvard Theological Review*
ICS = *Illinois Classical Studies*
IG = *Inscriptiones Graecae*
IG^2 = *Inscriptiones Graecae, editio minor*
IG Bulg = G. Mihailov, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae* (Sofia 1958-1970)
IGUR = L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* (Rome 1968-1979)
IK 3 = P. Frisch, *Die Inschriften von Ilion* (Bonn 1975)
IK 14 = H. Engelmann, D. Knibbe, et R. Merkelbach, *Die Inschriften von Ephesos,* Teil 4 (Bonn 1980)
IK 15 = C. Börker et R. Merkelbach, *Die Inschriften von Ephesos,* Teil 5 (Bonn 1980)
ILS = H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae* (Berlin 1892-1916)
IvP = M. Fränkel, *Die Inschriften von Pergamon* (Berlin 1890-1895)
JAW = *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumwissenschaft*
JDAI = *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*
JHS = *Journal of Hellenic Studies*
JIES = *Journal of Indo-European Studies*
JKPh = *Jahrbücher für klassische Philologie*
JPh = *Journal of Philology*
JRS = *Journal of Roman Studies*
JS = *Journal des Savants*
K. = C. G. Kühn (éd.), *Galeni opera omnia* (Leipzig 1821-1833)
L. = E. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate* (Paris 1839-1861)
LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Zürich Munich 1981-)
LSAM = F. Sokolowski (éd.), *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (Paris 1955)
LSCG = F. Sokolowski (éd.), *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1969)
LSJ = H.G. Liddell et R. Scott; rev. H.S. Jones et R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1996^9)
LSS = F. Sokolowski (éd.), *Lois sacrées des cités grecques, supplément* (Paris 1962)
MDAI(A) = *Mittteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athen. Abt.)*
MEFRA = *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité*
MH = *Museum Helveticum*
OF = O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (Berlin 1922)
OF T = O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (Berlin 1922) Testimonia

OH = Hymnes orphiques
Pack = R.A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt* (Ann Arbor 1965^{2})
PCG = R. Kassel et C. Austin (éd.), *Poetae Comici Graeci* (Berlin New York 1983-)
PGM = K. Preisendanz, E. Heitsch et A. Henrichs (éd.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* (Stuttgart 1973-1974^{2})
PP = *La Parola del passato*
QUCC = *Quaderni urbinati di cultura classica*
RA = *Revue archéologique*
RE = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft* (Stuttgart 1894-1980)
REA = *Revue des études anciennes*
REG = *Revue des études grecques*
RFIC = *Rivista di filologia e di istruzione classica*
RhM = *Rheinisches Museum*
RHT = *Revue d'histoire des textes*
RLAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*
Roscher = W.H. Roscher (éd.), *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig 1884-1937)
RPh = *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*
RSR = *Revue des sciences religieuses*
SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*
SPhP = *Symbolae Philologorum Posnanensium*
Syll.^{3} = W. Ditttenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum* (Leipzig 1915-1924^{3})
TAM = *Tituli Asiae Minoris*
TrGF = B. Snell, *et al.* (éd.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (1971-)
UPZ = U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit* (Berlin Leipzig 1927)
VDI = *Vestnik Drevnej Istorii*
ZPE = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

BIBLIOGRAPHIE

Les abréviations qui sont indiquées dans cette bibliographie sont systématiquement utilisées dans les notes.

E. Abel, *Orphica* (Leipzig Prague 1885) = Abel, *Orphica.*

F. Adam, "De poetis scaenicis graecis hymnorum sacrorum imitatoribus", *JKPh* suppl. 26 (1901), pp. 213-262 = Adam, "De poetis".

L.J. Alderink, "Orphic hymn 13: to Kronos", in M. Kiley *et al.* (éd.*), Prayer from Alexander to Constantine. A critical anthology* (Londres New York 1997), pp. 190-194 = Alderink, "Orphic hymn 13".

Ansichten griechischer Rituale, cf. F. Graf.

L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Actes de la table ronde organisée par l'Ecole française de Rome (Rome 1986) = *Association dionysiaque.*

A.N. Athanassakis, *The Orphic Hymns, Text, Translation and Notes* (Missoula, Montana 1977) = Athanassakis, *The Orphic Hymns.*

D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V*^{e} *siècle av. J.-C.* (Lyon 1992) = Aubriot-Sévin, *Prière.*

K. Ausfeld, "De Graecorum precationibus quaestiones", *JKPh* suppl. 28 (1903), pp. 502-547 = Ausfeld, "De Graecorum precationibus quaestiones".

Z. Baudnik, "Ein Beitrag zur Analyse und Datierung der orphischen Hymnensammlung", Staats-Obergymnasium in Krumau, *Jahresbericht* 32 (1905) = Baudnik, "Ein Beitrag zur Analyse und Datierung der *OH*".

H. Baumann, *Die griechische Planzenwelt in Mythos, Kunst, Literatur* (Munich 1982) = Baumann, *Die griechische Planzenwelt.*

A. Bernabé, *Orphei Hymnorum concordantia* (Hildesheim Zurich New York 1988) = Bernabé, *OH concordantia.*

A. Bernabé, "La poesia órfica. Un capítulo reencontrado de la literatura griega", *Tempus. Revista de actualización científica,* n° 0 (1992), pp. 5-41 = Bernabé, "La poesia órfica".

A. Bernabé, "Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos", *Revista española de lingüística* 22 (1992), pp. 25-54 = Bernabé, "La etimología de nombres divinos en los órficos".

H.D. Betz, "Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels", in *Ansichten griechischer Rituale* = Betz, "Der Erde Kind bin ich".

E.J. Bickerman, "Faux littéraires dans l'antiquité classique. En marge d'un livre récent", *RFIC* 101 (1973), pp. 22-41 = Bickerman, "Faux littéraires".

E.J. Bickerman, "The Orphic Blessing", in *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods* (Côme 1985), pp. 368-374 = Bickerman, "Orphic Blessing".

A. von Blumenthal, *"Orphei Hymni* ed. G. Quandt", *Gnomon* 19 (1943), pp. 140-145 = Blumenthal, "*OH* ed. G. Quandt".

C.H. Bohtz, *Das Demeter-Heiligtum* (Berlin 1981) = Bohtz, *Das Demeter-Heiligtum.*

P. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherche et Rencontres. Publications de la Faculté des lettres de Genève 3) (Genève 1991) = *Orphisme et Orphée.*

P. Borgeaud, "Manières grecques de nommer les dieux", *Colloquium Helveticum* 23 (1996), pp. 19-36 = Borgeaud, "Nommer les dieux".

W.M. Brashear, *Magica Varia* (Bruxelles 1991) = Brashear, *Magica.*

W.M. Brashear, "Vereine im griechisch-römischen Ägypten", *Xenia* 34 (1993), pp. 5-49 = Brashear, "Vereine".

F. Braun, *Hymnen bei Nonnos* (Königsberg 1915) = Braun, *Hymnen bei Nonnos.*

J.M. Bremer, "Greek hymns", in H.S. Versnel et F.T. Straten (éd.), *Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world* (Studies in Greek and Roman Religion 2) (Leyde 1981), pp. 193-215 = Bremer, "Greek hymns".

L. Brisson, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine* (Aldershot, Hampshire Brookfield, Vermont 1995) = Brisson, *Orphée et l'orphisme.*

W.H. Buckler, "Some Lydian Propitiatory Inscriptions", *BSA* 21 (1914-1916) = Buckler, "Propitiatory Inscriptions".

B. Büchsenschütz, *De hymnis Orphicis* (Berlin 1851) = Büchsenschütz, *OH.*

E.L. Bundy, "The quarrel between Kallimachos and Apollonios. The Epilogue of Kallimachos' Hymn to Apollo", *CSCA* 5 (1972), pp. 39-94 = Bundy, "Kallimachos' Hymn to Apollo".

E.L. Bundy, *Studia Pindarica* (Berkeley Los Angeles 1986^2) = Bundy, *Studia Pindarica.*

K. Buresch, *Aus Lydien. Epigraphisch-geographische Reisefrüchte* (Leipzig 1898) = Buresch, *Aus Lydien.*

W. Burkert, "Günther Zuntz, *Persephone*", *Gnomon* 46 (1974), pp. 321-328 = Burkert, "Zuntz, *Persephone*".

W. Burkert, "Le laminette auree: da Orfeo a Lampone", in *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia* (Naples 1975), pp. 81-104 = Burkert, "Laminette auree".

W. Burkert, *Greek Religion* (Stuttgart 1977; traduction anglaise Oxford 1985) = Burkert, *GR.*

W. Burkert, "Craft versus Sect: the problem of Orphics and Pythagoreans", in B.F. Meyer et E.P. Sanders (éd.), *Jewish and Christian Self-Definition* (Londres 1982), vol. iii, pp. 1-22 = Burkert, "Craft versus Sect".

W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, Mass. Londres 1987) = Burkert, *Mystery Cults.*

W. Burkert, "Bacchic *Teletai* in the Hellenistic Age", in *Masks of Dionysos*, pp. 259-275 = Burkert, "Bacchic *Teletai*".

W. Burkert, "Griechische Hymnen", in W. Burkert et F. Stolz (éd.), *Hymnen der alten Welt im Kulturvergleich* (Göttingen 1994), pp. 9-18 = Burkert, "Hymnen".

R. Cagnat, "Chronique d'épigraphie africaine", *BCTH* (1894), pp. 337-363 = Cagnat, "Épigraphie africaine".

C. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce achaïque* (Rome 1977) = Calame, *Les chœurs.*

C. Calame, *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations des poètes* (Paris 1986) = Calame, *Le récit.*

C. Calame, "Variations énonciatives, relations avec les dieux et fonctions poétiques dans les *Hymnes homériques*", *MH* (1995), pp. 2-19 = Calame, "*Hymn. Hom.*"

C. Calame, "Invocations et commentaires «orphiques»: transpositions funéraires de discours religieux", in E. Gemy et M.-M. Mactoux (éd.*), Discours religieux dans l'Antiquité* [Besançon 27-28.2.1995] (Besançon Paris 1996), pp. 11-30 = Calame, "Invocations orphiques".

C. Calame, "L'*Hymne homérique à Déméter* comme offrande: regard rétrospectif sur quelques catégories de l'anthropologie de la religion grecque", *Kernos* 10 (1997), pp. 111-133 = Calame, "*Hymn. Hom. Cer.*"

C. Calame, *Der neue Pauly* 9 *s.v.* "Orphik, orphische Dichtung" (2000), 58-69 = Calame, "Orphik".

T.H. Carpenter et C.A. Faraone (éd.), *Masks of Dionysos* (Ithaca Londres 1993) = *Masks of Dionysos.*

J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique* (Aix-en-Provence 1966) = Casabona, *Vocabulaire des sacrifices.*

P. Charvet, *La prière. Les hymnes d'Orphée* (Paris 1995) (avec une préface de P. Veyne) = Charvet, *Les hymnes d'Orphée.*

C.S. Chasapis, *Ἡ ἑλληνικὴ ἀστρονομία τῆς Β´ χιλιετηρίδος π. Χ. κατὰ τοὺς Ὀρφικοὺς Ὕμνους* (Athènes 1967) = Chasapis, *Ἡ ἑλληνικὴ ἀστρονομία.*

F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris 1929) = Cumont, *Les religions orientales.*

F. Cumont, "La grande inscription bachique du Metropolitan Museum II, Commentaire religieux de l'inscription", *AJA* 37 (1933), pp. 232-263 = Cumont, "La grande inscription bachique".

J. Danielewicz, *Morfologia hymnu antycznego* (Poznań 1976) = Danielewicz, *Morfologia hymnu.*

A. Delatte, "Faba Pythagoreae cognata", *Serta Leodiensia* (Liège Paris 1930), pp. 33-57 = Delatte, "Faba".

A. Delatte, *Herbarius* (Bruxelles 1961) = Delatte, *Herbarius.*

J.D. Denniston, *The Greek Particles* (Oxford 1954^2) = Denniston, *GP.*

M. Detienne, "Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme", in *Orfismo in Magna Grecia*, pp. 49-78 = Detienne, "Déviance".

M. Detienne, *Dionysos mis à mort* (Paris 1977) = Detienne, *Dionysos.*

M. Detienne, *Les jardins d'Adonis* (Paris 1989^2) = Detienne, *Jardins d'Adonis.*

N.G. Devlin, *The Hymn in Greek Literature: Studies in Form and Context* (diss. Oxford 1995) = Devlin, *The Hymn.*

J.H. Dierbach, *Flora Mythologica* (Francfort-sur-le-Main 1833) = Dierbach, *Flora Mythologica.*

A. Dieterich, *De hymnis orphicis* (Marbourg 1891) = *Kleine Schriften* (Leipzig Berlin 1911), pp. 69-110 = Dieterich, *OH.*

A. Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums* (Leipzig 1891) = Dieterich, *Abraxas.*

A. Dieterich, *Nekuia* (Leipzig 1893) = Dieterich, *Nekuia.*

A. Dieterich, "Die Göttin Mise", *Philologus* 52 (1893) pp. 1-12 = *Kleine Schriften* (Leipzig Berlin 1911), pp. 125-135 = Dieterich, "Mise".

A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig Berlin 1923^{3}) = Dieterich, *Mithrasliturgie.*

G. Donnay, “Instruments divinatoires d’époque romaine”, *Fouilles d’Apamée de Syrie 1973-1979* (Bruxelles 1984) = Donnay, “Instruments divinatoires”.

A. Dumont et T. Homolle, *Mélanges d’archéologie et d’épigraphie* (Paris 1892) = Dumont et Homolle, *Mélanges d’épigraphie.*

B. Dupriez, *Gradus. Les procédés littéraires (dictionnaire)* (Paris 1984) = Dupriez, *Gradus.*

R. Duthoy, *The Taurobolion* (Études préliminaires aux religions orientales dans l’empire romain 10) (Leyde 1969) = Duthoy, *Taurobolion.*

H. Engelmann, D. Knibbe et R. Merkelbach, *Die Inschriften von Ephesos* (Bonn 1979-1981) = *IK* 12-17.

H. D’Escurac-Doisy, “Inscriptions funéraires de Timgad”, *Lybica* (1956), pp. 101-132 = D’Escurac-Doisy, “Inscriptions de Timgad”.

C.A. Faraone et D. Obbink (éd.), *Magika Hiera, Ancient Greek Magic and Religion* (New York Oxford 1991) = *Magika Hiera.*

P. Faure, *Parfums et aromates dans l’Antiquité* (Paris 1987) = Faure, *Parfums.*

W. Fauth, *Helios megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike* (Religions in the Graeco-Roman World 125) (Leyde New York Cologne 1995) = Fauth, *Helios megistos.*

A.J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique* (Paris 1972) = Festugière, *Études de religion.*

P.M.C. Forbes Irving, *Metamorphosis in Greek Myths* (Oxford 1990) = Forbes Irving, *Metamorphosis.*

M. Fränkel, *Die Inschriften von Pergamon* (Berlin 1890-1895) = *IvP.*

P. Frisch, *Die Inschriften von Ilion* (Bonn 1975) = *IK* 3.

M. S. Funghi, “Esegesi di testi orfici”, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* (Florence 1995), pp. 565-585 = Funghi, “Testi orfici”.

W. D. Furley, “Praise and Persuasion in Greek Hymns”, *JHS* 115 (1995), pp. 29-46 = Furley, “Greek Hymns”.

A. Garcia y Bellido, “Exvoto a Hekáte”, *Archivo Español de Arqueologia* 36 (1963), pp. 196-197 = Garcia y Bellido, “Exvoto a Hekáte”.

P. Garnsey, “La fève: substance et symbole”, in M. Aurell, O. Dumoulin et F. Thelamon (éd.), *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges* [Rouen 14-17.11.1990] (Rouen 1992) = Garnsey, “La fève”.

J. C.W. Gerlach, *De hymnis Orphicis* (Göttingen 1797) = Gerlach, *OH.*

J. M. Gesner, *’Ορφέως ἅπαντα* (Leipzig 1764) cf. G. Hermann, *Orphica.*

G. Giangrande, “Addendum. *Orph. Hymni* 81.2-4”, *QUCC* 32 (n.s. 3) (1979), pp. 131-133 = Giangrande, “*OH* 81.2-4”.

F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 33) (Berlin New York 1974) = Graf, *Eleusis.*

F. Graf, “Zum Opferkalender des Nikomachos”, *ZPE* 14 (1974), pp. 139-144 = Graf, “Opferkalender”.

F. Graf, “Milch, Honig und Wein”, in *Perennitas, Studi in onore di Angelo Brelich* (Rome 1980), pp. 209-221 = Graf, “Milch”.

F. Graf, “M.L. West, *The Orphic Poems*”, *Gnomon* 57 (1985), pp. 585-591 = Graf, “West, *OP*”.

F. Graf, “Prayer in Magical and Religious Ritual”, in *Magika Hiera*, pp. 188-213 = Graf, “Prayer”.

F. Graf,”Textes orphiques et rituel bacchique”, in *Orphisme et Orphée*, pp. 87-102 = Graf, “Textes orphiques”.

F. Graf, “Nachwort zu *Orpheus. Altgriechische Mysterien*”, cf. J. O. Plassmann = Graf, “Nachwort”.

F. Graf, “Dionysian and Orphic Eschatology, New Texts and Old Questions”, in *Masks of Dionysos*, pp. 239-258 = Graf, “Eschatology”.

F. Graf, *La magie dans l’Antiquité gréco-romaine* (Paris 1994) = Graf, *La magie.*

F. Graf (éd.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert* (Stuttgart Leipzig 1998) = *Ansichten griechischer Rituale.*

M.D. Grmek, *Les maladies à l’aube de la civilisation occidentale* (Paris 1983) = Grmek, *Les maladies.*

M. Guarducci, *Epigraphica Greca* (Rome 1967-1977) = Guarducci, *Epigraphica.*

W.K.C. Guthrie, “Epithets in the Orphic Hymns”, *CR* 44 (1930), pp. 216-221 = Guthrie, “Epithets”.

W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Londres 1952^2) = Guthrie, *Orpheus.*

C. Habicht, *Die Inschriften des Asclepieions* (Berlin 1969) 125-126 = Habicht, *Die Inschriften des Asclepieions.*

C. Harrauer, *Meliouchos. Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen Zaubertexten* (Vienne 1987) = Harrauer, *Meliouchos.*

J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge 1903) = Harrison, *Prolegomena.*

M. Hauck, *De hymnorum orphicorum aetate* (Breslau 1911) = Hauck, *De aetate.*

E. Heitsch, “Zu den Zauberhymnen”, *Philologus* 103 (1959), pp. 215-236 = Heitsch, “Zauberhymnen”.

E. Heitsch, “Drei Helioshymnen”, *Hermes* 88 (1960), pp. 150-158 = Heitsch, “Helioshymnen”.

E. Heitsch, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit* (Göttingen 1961-1964) = Heitsch, *Dichterfragmente.*

A. Henrichs, “Die Maenaden von Milet”, *ZPE* 4 (1969), pp. 223-241 = Henrichs, “Die Maenaden”.

A. Henrichs, “Philodemus’ *De Pietate* als mythographische Quelle”, *CronErc* 5 (1975), pp. 5-75 = Henrichs, “Philodemus”.

A. Henrichs, “Greek Maenadism from Olympias to Messalina”, *HSPh* 82 (1978), pp. 121-160 = Henrichs, “Greek Maenadism”.

A. Henrichs, “Greek and Roman Glimpses of Dionysos”, in C. Houser (éd.), *Dionysos and his Circle* (Harvard 1979) = Henrichs, “Dionysos”.

A. Henrichs, “The «Sobriety» of Oedipus: Sophocles *OC* 100 misunderstood”, *HSPh* 87 (1983), pp. 87-100 = Henrichs, “Sobriety”.

G. Hermann (éd.), *Orphica cum notis H. Stephani, A. Chr. Eschenbachii, I.M. Gesneri, Th. Tyrwhitti* (Leipzig 1805) = Hermann, *Orphica.*

P. Hermann, *Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien* (DAW 80) (Vienne 1962) = Hermann, *Reise in Nordostlydien.*

P. Hermann, *Tituli Asiae Minoris* 5.1 (Vienne 1981) = Hermann, *TAM* 5.1.

P. Hermann, *Tituli Asiae Minoris* 5.2 (Vienne 1989) = Hermann, *TAM* 5.2.

T. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (Leipzig 1921 rpt. Amsterdam 1974-1990) = Hopfner, *Offenbarungszauber.*

T. Hopfner et O. Kern, *RE* 16.2 *s.v.* "Mysterien" (1935), 1209-1350 = Hopfner, "Mysterien".

T. Hopfner, "Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln", *ArchOrient* 13 (1942), pp. 167-200 = Hopfner, "Hekate".

J. Hordern, "Notes on the Orphic papyrus from Gurôb", *ZPE* 129 (2000), pp. 131-140 = Hordern, "The Orphic papyrus from Gurôb".

J. Horowski, "Mitologia, religia i filozofia w hymnach greckich", *SPhP* 1 (1973), pp. 19-32 = Horowski, "Mitologia w hymnach greckich".

R.L. Hunsucker, *A Select Commentary on the Orphic Hymns* (diss. Princeton 1974) = Hunsucker, *Commentary on the OH.*

S. Isager, "Pagans in Late Roman Halikarnassos II. The voice of the inscriptions", in S. Dietz (éd.), *Proceedings of the Danish Institute at Athens* 1 (Athènes 1995) = Isager, "Pagans in Late Roman Halikarnassos".

A. Jacob, "Un nouveau manuscrit des *Hymnes orphiques* et son copiste, François Cavoti de Soleto", *AC* 52 (1983), pp. 246-254 = Jacob, "Un nouveau manuscrit des *OH*".

R. Janko, "Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory", *CQ* 78 (1984), pp. 89-100 = Janko, "Forgetfulness".

R. Janko, "An Unnoticed Ms. of Orphic Hymns 76-7", *CQ* 79 (1985), pp. 518-520 = Janko, "An Unnoticed Ms."

J. Keil et A. von Premerstein, *Bericht über eine Reise in Lydien und im südlichen Aiolis* (DAW 53) (Vienne 1910) = Keil 1.

J. Keil et A. von Premerstein, *Bericht über eine zweite Reise in Lydien* (DAW 54) (Vienne 1911) = Keil 2.

J. Keil et A. von Premerstein, *Bericht über eine dritte Reise in Lydien* (DAW 57) (Vienne 1914) = Keil 3.

K. Kerényi, *Dionysos: archetypal image of indestructible life* (Munich 1976; traduction anglaise Londres 1976) = Kerényi, *Dionysos.*

O. Kern, "Zu den orphischen Hymnen", *Hermes* 24 (1889), pp. 498-508 = Kern, "Zu den *OH*".

O. Kern, *RE* 3.1 *s.v.* "βουκόλοι" (1897), 1013-1017 = Kern, "βουκόλοι".

O. Kern, "Die Herkunft des orphischen Hymnenbuches", *Genethliakon für Carl Robert* (Berlin 1910), pp. 87-102 = Kern, "Herkunft".

O. Kern, "Das Demeterheiligtum von Pergamon", *Hermes* 46 (1911), pp. 431-436 = Kern, "Demeterheiligtum".

O. Kern, "Hipta", *Hermes* 49 (1914), p. 480 = Kern, "Hipta".

O. Kern, "Orphiker auf Kreta", *Hermes* 51 (1916), pp. 565-567 = Kern, "Kreta".

O. Kern, "Hymnologicum", *Hermes* 52 (1917), pp. 149-150 = Kern, "Hymnologicum".

O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (Berlin 1922) = *OF.*

O. Kern, *Religion der Griechen* (Berlin 1926-1938) = Kern, *Religion.*

O. Kern, *RE* 15.2 *s.v.* "Mise" (1932), 2040-2041 = Kern, "Mise".

O. Kern, "Das Prooimion des orphischen Hymnenbuches", *Hermes* 75 (1940), pp. 20-26 = Kern, "Das Prooimion".

R. Keydell, "Die griechische Poesie der Kaiserzeit (*Die orphischen Hymnen*)", *JAW* 230 (1931), pp. 86-92 = Keydell, "*OH*".

R. Keydell et K. Ziegler, *RE* 18.2 *s.v.* "Orphische Dichtung" (1942), 1321-1417 = Keydell / Ziegler, "Orphische Dichtung".

R. KEYDELL, "*Orphei hymni*. Ed. G. Quandt", *GGA* 204 (1942), pp. 71-84 = KEYDELL, "*OH* Quandt".

K. KEYSSNER, *Studien zum griechischen Hymnus* (Würzburg 1931) = KEYSSNER, *Hymnus*.

K. KEYSSNER, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*, (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 2) (Stuttgart 1932) = KEYSSNER, *Gottesvorstellung*.

I. KLUTSTEIN, *Marsilio Ficino et la Théologie ancienne, oracles chaldaïques, Hymnes orphiques, Hymnes de Proclus* (Florence 1987) = KLUTSTEIN, *Marsilio Ficino*.

M. A. KOOPS, *Observationes in Hymnos Orphicos* (Leyde 1932) = KOOPS, *OH*.

R. KÜHNER et B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* (Hanovre Leipzig 1890-1904^{3}) = KÜHNER GERTH.

B. KUSTER, *De tribus carminibus papyri parisinae magicae* (Königsberg 1911) = KUSTER, *De carminibus*.

J. LAAGER, *RLAC* 5 *s.v.* "Epiklesis" (1962), 577- 599 = LAAGER, "Epiklesis".

A. LAKS et G.W. MOST (éd.), *Studies on the Derveni Papyrus* (Oxford 1997) = LAKS et MOST, *The Derveni Papyrus*.

E.N. LANE et M.J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Iovis Sabazii* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 100) (Leyde New York Copenhague Cologne 1983-1989) = *CCIS*.

R. LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine* (London 1988) = LANE FOX, *Pagans and Christians*.

H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (Stuttgart 1990^{3}) = LAUSBERG, *Handbuch der Rhetorik*.

H.O. LENZ, *Botanik der Alten Griechen und Römer* (Gotha 1859, rpt Wiesbaden 1966) = LENZ, *Botanik*.

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (Zurich Munich 1981-) = *LIMC*.

H.G. LIDDELL et R. SCOTT; rev. H.S. JONES et R. MCKENZIE, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1996^{9}) = LSJ.

L. van LIEMPT, *De vocabulario hymnorum Orphicorum atque aetate* (Purmerend 1930) = van LIEMPT, *De vocabulario*.

A.-M. LIESENFELT et Y. LE BOHEC, "À propos d'une inscription de Timgad: notes sur les Crétois en Afrique", *BCTH* 10-11 (1978), pp. 123-134 = LIESENFELT, "Une inscription de Timgad".

I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus* (Berkeley Los Angeles 1941) = LINFORTH, *Orpheus*.

E. LITTRÉ, *Œuvres complètes d'Hippocrate* (Paris 1839-1861) = L.

H. LLOYD-JONES, "Pindar and Afterlife", *Academic Papers. Greek Epic* (Oxford 1990), pp. 80-109 = LLOYD-JONES, "Pindar".

C.A. LOBECK, *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis* (Königsberg 1829) = LOBECK, *Aglaophamus*.

P. MAAS, "Orphei hymni 78.4", *RhM* (1954) p. 378 = *Kleine Schriften* (Munich 1973), pp. 109-110 = MAAS, "*OH* 78.4".

E. MAASS, *Orpheus* (Munich 1895) = MAASS, *Orpheus*.

R. MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven Londres 1981) = MACMULLEN, *Paganism*.

Magika Hiera, cf. C.A. FARAONE.

H. Malay, *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum* (DAW 237) (Vienne 1994) = Malay, *Inscriptions in the Manisa Museum.*

M. Marcovich, "The Orphic Hymn to the Erinyes 69", *RhM* 112 (1969), p. 189 = Marcovich, "*OH* 69".

A. Masaracchia (éd.), *Orfeo e l'orfismo* [Rome Pérouse 1985-1991] (Rome 1993) = *Orfeo e l'orfismo.*

Masks of Dionysos, cf. T.H. Carpenter.

J.F. Matthews, "Symmachus and the Oriental Cults", *JRS* 63 (1973), pp. 175-195 = Matthews.

R. Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos* (Stuttgart 1988) = Merkelbach, *Die Hirten.*

R. Merkelbach et M. Totti, *Abraxas* (Obladen 1989-1992) = Merkelbach, *Abraxas.*

N.J. Metzger, "A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1973, with a Supplement 1974-1977", *ANRW* 17.3 (1984) 1259-1423 Metzger, "Bibliography of Mystery Religions".

G. Meyer, "Die stilistische Verwendung der Nominalkomposition im Griechischen", *Philologus* suppl. 16.3 (1923), pp. 1-215 = Meyer, , "Die Verwendung der Nominalkomposition".

G. Mihailov, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae* (Sofia 1958-1970) = *IG Bulg.*

E. Miller, *Mélanges de littéraure grecque* (Paris 1868), pp. 437-458 = Miller, *Littérature grecque.*

F. Montanari, in *Orfismo in Magna Grecia*, pp. 212-221 = Montanari.

A.-F. Morand, "Orphic gods and other gods", in A.B. Lloyd (éd.), *What is a god?* (Londres 1997), pp. 169-181 = Morand, "Orphic gods".

J.-M. Moret, "Les départs des Enfers dans l'imagerie apulienne", *RA* (1993), pp. 293-351 = Moret, "Les départs des Enfers".

L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* (Roma 1968-1979) = *IGUR.*

H. Morier, *Dictionnaire de rhétorique* (Paris 1961) = Morier, *Dictionnaire de rhétorique.*

J. Murr, *Die Pflanzenwelt der griechischen Mythologie* (Innsbruck 1890) = Murr, *Die Pflanzenwelt.*

M.P. Nilsson, "Die Religion in den griechischen Zauberpapyri", *Bull. Soc. Roy. Lund* (1947-1948), pp. 59-93 = Nilsson, "Zauberpapyri".

M.P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (Lund 1957) = Nilsson, *Dionysiac Mysteries.*

M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (vol. I Munich 1967^3; vol. II Munich 1974$^{3)}$ = Nilsson, *GGR.*

E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig Berlin 1913) = Norden, *Agnostos Theos.*

D. Obbink, "Dionysos Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation", in *Masks of Dionysos*, pp. 65-86 = Obbink, "Dionysos Poured Out".

D. Obbink, "A quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus' *On Piety*", *CronErc* 24 (1994), pp. 111-135 = Obbink, "Derveni Papyrus".

E. Olhemutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon* (Darmstadt 1968) = Olhemutz, *Die Kulte.*

Orfeo e l'orfismo, cf. A. Masaracchia.

Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia [Tarante, 6-10 octobre 1974] (Naples 1975) = *Orfismo in Magna Grecia.*

Orphisme et Orphée, cf. P. Borgeaud.

D.P. Papaditsas et E. Ladia, *Ὀρφικοί Ὕμνοι* (Athènes 1984) = Papaditsas et Ladia, *Ὀρφικοί Ὕμνοι.*

R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion* (Oxford 1983) = Parker, *Miasma.*

R. Parker, “Early Orphism”, in A. Powell (éd.), *The Greek World* (Londres New York 1995), pp. 483-510 = Parker, “Early Orphism”.

S. Perea Yébenes, “Escultura epígrafa de Urania, un testimonio de culto Dionisiaco en epoca imperial”, *Hispania Antiqua* 15 (1991), pp. 169-191 = Perea Yébenes, “Escultura epígrafa de Urania”.

C. Petersen, “Über den Ursprung der unter Orpheus' Namen vorhandenen Hymnen”, *Philologus* 27 (1868), pp. 385-431 = Petersen, “*OH*”.

R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati* (Bologne 1929-1936) = Pettazzoni, *La confessione dei peccati.*

G. Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* (EA 22) (Bonn 1994) = Petzl, *Die Beichtinschriften.*

É. des Places, “La prière cultuelle dans la Grèce ancienne”, *RSR* 33 (1959), pp. 343-359 = Des places, “La prière cultuelle”.

J.O. Plassmann, *Orpheus. Altgriechische Mysterien* (Munich 1992^{2}) (Postface de F. Graf) = Plassmann, *Orpheus.*

A. Platt, “Orphica (III Hymns)”, *JPh* 26 (1899), pp. 226-229 = Platt, “Orphica”.

F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig 1909) = Poland, *Geschichte des Vereinswesen.*

K. Preisendanz, “Die griechischen Zauberpapyri”, *APF* 8 (1927), pp. 104-131 = Preisendanz, “Zauberpapyri”.

K. Preisendanz, E. Heitsch et A. Henrichs (éd.), *Papyri Graecas Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* (Stuttgart 1973-1974^{2}) = *PGM.*

G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo* (Bologne 1990) = Pugliese Carratelli, *Cadmo e Orfeo.*

G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'* (Milan 1993) = Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro.*

W. Quandt, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto* (Halle 1912) = Quandt, *De Baccho.*

W. Quandt, “Ambrotero”, *Hermes* 65 (1930), p. 128 = Quandt, “Ambrotero”.

W. Quandt, “Bemerkung zu den orphischen Hymnen”, *Hermes* 81 (1953), pp. 123-125 = Quandt, “Bemerkung zu den *OH*”.

W. Quandt (éd.), *Orphei Hymni* (Berlin 1955^{2}) = Quandt, *OH* (ou simple référence entre parenthèses).

W.H. Race, “Aspects of rhetoric and form in Greek hymns”, *GRBS* 23 (1982), pp. 5-14 = Race, “Rhetoric and form in Greek hymns”.

W.H. Race, “How Greek poems begin”, *Yale Classical Studies* 29 (1992), pp. 13-38 = Race, “How Greek poems begin”.

W. Radt, *Pergamon* (Cologne 1988) = Radt, *Pergamon.*

W. Radt, “Zwei augusteische Dionysos-Altärchen aus Pergamon”, in N.

Basgelen, M. Lugal (éd.), *Festschrift für Jale Inan* (Istanbul 1989), pp. 199-209 = Radt, "Dionysos-Altärchen".

C. Rätsch, *Heilkräuter der Antike Ägypten, Griechenland und Rom* (Munich 1995) = Rätsch, *Heilkräute.*

G. Ricciardelli, "Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche", in *Orfeo e l'orfismo*, pp. 27-51 = Ricciardelli, "Le teogonie orfiche".

G. Ricciardelli, "*Inni orfici*: il proemio e la silloge", *BollClass* 16 (1995), pp. 63-68 = Ricciardelli, "Il proemio".

N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford 1974) = Richardson, *Demeter.*

N.J. Richardson, "M.L. West, *The Orphic Poems*", *CR* (1985), pp. 87-90 = Richardson, "West, *OP*".

H. Riesenfeld, "Remarques sur les hymnes magiques", *Eranos* 44 (1946), pp. 153-160 = Riesenfeld, "Sur les hymnes magiques".

L. Robert, "ΑΜΦΙΘΑΛΗΣ", *Opera Minora Selecta* 1 (Amsterdam 1969), pp. 633-643 = Robert, "ΑΜΦΙΘΑΛΗΣ".

L. Robert, "Un oracle gravé à Oinoanda", *Opera Minora Selecta* 5 (Amsterdam 1989), pp. 617-639 = Robert, "Un oracle à Oinoanda ".

W.H. Roscher, (éd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig 1884-1937) = Roscher.

J. Roux, *Euripide,* Les Bacchantes (Paris 1970-1972) = Roux, *Eur.,* Bacch.

J. Rudhardt, "De l'inceste dans la mythologie grecque", [Mythes. Colloque de Deauville, 24-25 octobre 1981], *Revue française de psychanalyse* 46 (1982), pp. 731-763 = Rudhardt, "De l'inceste".

J. Rudhardt, "Mnémosyne et les Muses", in J.-C. Basset et P. Borgeaud (éd.), *La Mémoire des religions* (Genève 1988), pp. 37-62 = Rudhardt, "Mnémosyne".

J. Rudhardt, "Quelques réflexions sur les hymnes orphiques", in *Orphisme et Orphée* = Rudhardt, "*OH*".

J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Paris 1992^2) = Rudhardt, *Notions.*

J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix* (Recherche et Rencontres. Publications de la Faculté des lettres de Genève 14) (Genève 1999) = Rudhardt, *Thémis.*

S. Sahin, *Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia)* (Bonn 1979-1987) = *IK* 9-10,3.

J. Schamp, "L'hexamètre du lapidaire orphique", *RPh* 55 (1981), pp. 73-90 = Schamp, "L'hexamètre du lapidaire orphique".

E. Schöner, *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie* (Wiesbaden 1964) = Schöner *Das Viererschema.*

J.G. Smyly, *Greek Papyri from Gurob* (Dublin Londres 1921) = Smyly, *Papyri from Gurob.*

F. Sokolowski (éd.), *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (Paris 1955) = *LSAM.*

F. Sokolowski (éd.), *Lois sacrées des cités grecques, supplément* (Paris 1962) = *LSS.*

F. Sokolowski (éd.), *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1969) = *LSCG.*

W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung* (Handbuch der Altertumswissenschaft 1.2) (Munich 1971) = Speyer, *Die literarische Fälschung.*

W. Speyer, "Fälschung, pseudoepigraphische freie Erfindung und «echte» religiöse Pseudoepigraphie", in O. Reverdin et K. von Fritz, (éd.), *Pseudoepigrapha* I, (Entretiens sur l'Antiquité classique 18) (Genève 1972), pp. 331-372 = Speyer, "Fälschung".

P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen* (Leipzig Berlin 1910) = Stengel, *Opferbräuche.*

J. Stenzel, *De ratione, quae inter carminum epicorum prooemia et hymnicam graecorum poesin intercedere videatur* (Breslau 1908) = Stenzel, *De ratione.*

W. Theiler, "Textvorschläge zu den orphischen Hymnen", *Philologus* 94 (1940 1941), pp. 243-258 = Theiler, "Textvorschläge zu den *OH*".

K. Thraede, *RLAC* 16 *s.v.* "Hymnus I" (1994), 915-946 = Thraede, "Hymnus".

M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentum Religionis Mithriacae* (La Haye 1956-1960) = *CIMRM.*

M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attisque* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 50) (Leyde New York Copenhague Cologne 1977-1987) = *CCCA.*

H.S. Versnel, *Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in henotheism* (Inconsistencies in Greek and Roman religion 1) (Leyde New York Copenhague Cologne 1990) = Versnel, *Ter unus.*

F.Vian, "La tradition manuscrite des *Argonautiques orphiques", RHT* 9 (1979), pp. 1-46 = Vian, "Mss des Orph., *Argon.*"

F. Vian, "M. L. West, *The Orphic Poems*", *RPh* 58 (1984), pp. 287-289 = Vian, "West, *OP".*

F. Vilen, "On Orphic Hymn 9.11", *Eranos* 62 (1964), pp. 172-174 = Vilen, "*OH* 9.11".

A. Vogliano, "La grande iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum", *AJA* 37 (1933), pp. 215-231= Vogliano, "La grande iscrizione del Metropolitan Museum".

P. Weiss, "Götter, Städte und Gelherte. Lydiaka und «Patria» um Sardes und den Tmolos", in E. Schwertheim (éd.), *Forschungen in Lydien* (Bonn 1995) (Asia Minor Studien 17), pp. 85-109 = Weiss, "Lydiaka und «Patria» um Sardes".

M.L. West,"Konjekturen zu den Orphischen Hymnen", *Philologus* 106 (1962), pp. 121-122 = West,"Konjekturen zu den *OH*".

M.L. West, "Notes on the Orphic Hymns", *CQ* 62 (1968), pp. 288-296 = West, "Notes on the *OH*".

M.L. West, "The Orphics of Olbia", *ZPE* 45 (1982), pp. 17-29 = West, "Olbia".

M.L. West, *The Orphic Poems* (Oxford 1983) = West, *OP.*

H. White, "Textual and interpretative Problems in the *Orphic Hymns*" in *New Studies in Greek Poetry* (Amsterdam 1989) = White, "*OH".*

W. Wiel, "Bemerkungen zur den orphischen Hymnen", *Programm der Rheinischen Ritter-Academie zu Bedburg* (Bedburg 1878) = Wiel, "Bemerkungen zur den *OH*".

U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* (Bâle 1956^2) = Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen.*

M. Wörrle, "Die Lex sacra von der Hallenstrasse", in C. Habicht, *Die Inschriften des Asclepeions* (Berlin 1969), pp. 167-190 = Wörrle, "Die Lex sacra".

R. WÜNSCH, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* (Berlin 1905) = WÜNSCH, *Zaubergerät.*

R. WÜNSCH, *RE* 9.1 *s.v.* "Hymnos" (1914), 140-183 = WÜNSCH, "Hymnos".

E. ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesen* (Leipzig 1896) = ZIEBARTH, *Vereinswesen.*

E. ZIEBARTH, "Zu den griechischen Vereinsinschriften", *RhM* 55 (1900), pp. 501-519 = ZIEBARTH, "Vereinsinschriften".

ZIEGLER, "Orphische Dichtung", cf. R. KEYDELL et K. ZIEGLER.

G. ZUNTZ, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia* (Oxford 1971) = ZUNTZ, *Persephone.*

1

INDEX DES SOURCES ET AUTEURS ANCIENS

Auteurs

Ael., *V.H.* 3.42 136
Ael., *V.H.* 12.51 123
Aesch., *Eum.* 107-109 129
Alex., *Fig.* vol. iii, p. 17 [Spengel] 96
Anth. Pal. 6.231 139
Anth. Pal. 7.485 243
Anth. Pal. 9.524 82
Anth. Pal. 9.525 82
Anth. Pal. 9.688 243
Anth. Pal. 15.4.3 243
Anth. Pal. 15.5.4 243
Anth. Pal. 15.7.1-2 243
Ant. Lib. 24 173
Apion ap. Clemens Romanus, *Homilia* 6.5-12 171
Apollod. 3.14.4 125
Ap. Rhod., *Argon.* 1.1124 139
Arist., *Ath.* 3.5 249
Arist., *Rh.* 3.3 (1405b) 96
[Arist.], *De Mundo* 401a 223
Aristophon, *PCG* fr. 10-12 136
Ath. 1.31e 119
Ath. 1. 66c-d 124
Ath. 3 101d 132
Ath. 4.138a 132
Ath. 4.139a 132
Athenagoras, *Leg.* 18.3-6 184, 223
Athenagoras, *Leg.* 18.6
Callix. 56-58 176, 246
Callix. 58 247
Callix. 73-78 263
Callix. 132-135 143
Callix. 136-142 135
Chaerem., *Oeneus TrGF* fr. 14-15 127
Clem. Al., *Protr.* 2.15 ss. 156
Clem. Al., *Protr.* 2.17.1 168
Clem. Al., *Protr* 2.16.3 254, 280
Clem. Al., *Protr.* 2.17.2-2.18.2 252
Clem. Al., *Protr* 2.20.2 294
Clem. Al., *Strom.* 5.8.46-47 70
Cratinus, *PCG*, vol. iv, T 7 (f), p. 113 253
Dam., *Pr.* 123 192
Diog. Laert. 8.13 136
Dsc. 1.26 127
Ephoros, *FGrH* 70 fr. 20 70
Eur., *Alc.* 357-360 89
Eur., *Alc.* 422-424 113
Eur., *Antiop. TrGF* fr. 203 253
Eur., *Bacch.* 142-145 135
Eur., *Bacch.* 920-922 249
Eur., *Hipp.* 952-955 218
Gal., *Comp. Med. Loc.* 9.4 127
Gal., *M.M.* 3.3 123
Gal., *SMT* 7.59 133
Harp. *s.v.* “Δυσαύλης” 172
Harp. *s.v.* “θίασος” 233
Hdt. 2.86 124
Hdt. 2.144 170
Hdt. 3.107 121, 125
Herod. 1.56 172
Hes., *Theog.* 77-79 154
Hes., *Theog.* 132-138 159
Hes., *Theog.* 424 159
Hes., *Theog.* 463 223
Hes., *Theog.* 645 223
Hes., *Theog.* 851 159
Hes., *Theog.* 891 223
Hes., *Theog.* 901-902 155
Hes., *Theog.* 907 155
Hes., *Theog.* 909 155
Hippoc., *Vict.* 2.45 132
Hom., *Il.* 20.74 70
Hom., *Od.* 1.22 ss. 44
Hsch. *s.v.* “Ἠρικεπαῖος˝ 192
Hsch. *s.v.* “Ἴπτα” 177
Hsch. *s.v.* “Μισατίς” 173
Hyg., *Fab.* 58 125
Hymn. Hom. Ap. tit. 107
Hymn. Hom 31.2-3 222
Iambl., *Myst.* 7.4 71
Iambl., *VP.* 31 (193) 132
Iambl., *VP* 24 (107) 136
[Longinus], *Subl.* 19 96-97
[Longinus], *Subl.* 20.1-3 96
Lucian, *Salt.* 79 253
Jo. Mal., *Chron.* 4.89 192
Jo. Mal., *Chron.* 9 244
Men., *Karch.* fr. 1 122

Men. Rhet. 331.15 ss. 94
Men. Rhet. 333 94
Musaios *DK* 2 B 10 254-255
Nonnus, *Dion.* 6.155-175 160
Nonnus, *Dion.* 16.399-402 140
Nonnus, *Dion.* 40.369-410 83-85
Nonnus, *Dion.* 44.191-216 85-86
Nonnus, *Dion.* 48.963 139
Olymp., *In Phd.* 1.3-6 216
Olymp., *In Phd.* 2.11 219
Orph., *Argon.* 14 171
Orph., *Argon.* 308 91
Orph., *Argon.* 358 91
Orph., *Argon.* 421 89
Orph., *Argon.* 467 et 470 139
Orph., *Argon.* 549 145
Orph., *Argon.* 1191 91
Orph., *Argon.* 1347 91
Orph., *Lith.* 260-261 249
Orph., *Lith.* 699-700 151
Orph., *Lith.* 743-744 119
Ov., *Met.* 4.214 ss. 122
Paus. 1.14.4 255
Paus. 6.25.2 113
Paus. 8.15.3-4 132
Paus. 9.39.8 224
Pherecyd. DK 7 B 12 70
Phot., *Bibl.* 320a 95
Pind., *Nem.* 1.38 127
Pl., *Cra.* 396d 70
Pl., *Cra.* 400e 71
Pl., *Cra.* 404c 63
Pl., *Cra.*, 423e-424a 69
Pl., *Leg.* 8.847b 121-122
Pl., *Phd.* 69c 218
Pl., *Phdr.* 252b 70
Plin., *H.N.* 12.30 124
Plin., *H.N.*, 14.134 124
Plin., *H.N.* 24.99 123
Plut., *Mor. Consolatio ad uxorem* 10 (611d) 210, 227
Plut., *Mor. De Is. et Os.* 364e 170
Plut., *Mor. De Pyth. or.* 397a 122
Plut., *Mor. De tuenda sanitate praecepta* 132e 135
Plut., *Vit. Alex.* 4.4 118
Plut., *Vit. Ant.* 24.4 254, 257
Plut., *Vit. Lys.* 28.8-9 125
Polemon, fr. 31 253
Polemon, fr. 88 129
Porph., *VP* 44 133
Procl., *Περὶ τῆς καθ ῞Ελληνας ἱερατικῆς τέχνης* 117
Procl., *Hymn.* 6 tit. 107
Procl., *In Ti.* ad proem. e 191
Procl., *In Ti.* ad 29a 191
Procl., *In Ti.* ad 29 a-b 191
Procl., *In Ti.* ad 30 c-d 171, 191
Procl., *In Ti.* ad 32b 70-71
Procl., *In Ti.* ad 34b 176
Quint., *Inst.* 8.4.26-27 96
Soph., *El.* 634-635 130
Theophr., *Od.* 21 119
Theophr., *Od.* 32 125

Scholies

Schol. ad Aeschin. 1.23 118
Schol. ad Hom., *Il.* 5.118 72
Schol. ad Hom., *Il.* 9. 158 125

Inscriptions

A. Audollent, *Defixionum Tabellae* (Paris 1904), n° 42 B 74
Bickerman, "Orphic Blessing", pp. 231-239 215
W.H. Buckler, "Propitiatory Inscriptions", *BSA* 21 (1914-1916), pp. 169-172 178-179
Buresch, *Aus Lydien*, n° 8 262
CIL, 6.509 241
C.H. E. Haspels, *The Highlands of Phrygia. Sites and monuments* (Princeton 1971), vol. i, n°144, p. 354 239
Hermann, *Reise in Nordostlydien*, n° 45 178
R.P. Hinks, *Catalogue of the Greek, Etruscan, and Roman Paintings and Mosaics in the British Museum* (Londres 1933), n° 55a, pp. 140-142 56
IG 2^2.3734 241
IG 2^2.4841 242
IG Bulg, vol. i, n° 401 264
IG Bulg, vol. iii, n° 1517 265
IG Bulg, vol. iii, n° 1862 241
IG Rom 4.386 259
IGUR, vol. i, n° 126 242
IGUR, vol. i, n° 160 237, 270
IK 14, n° 1268 249
IK 15, n° 1602 249
IvP, n° 222 260
IvP, n° 485 248, 258
IvP, n° 486 259

IvP, n° 487 260
IvP, n° 488 260
Keil 2, n° 169 178
Keil 2, n° 188 177
LSAM, n° 15 122
LSCG, n° 68 118
LSS, n° 121.5 119
LSS, n° 133 133
MAMA 9 (1988), n° 30 245-246
MDAI(A) 6 (1881), n° 14 173-174
MDAI (A) 24 (1899), n° 31, p. 180 260
MDAI (A) 27 (1902), n° 86 251
MDAI (A) 35 (1910), n° 26 173
Radt, "Dionysos-Altärchen", pp. 199-200 257
Radt, "Dionysos-Altärchen", pp. 200-201 257
A. Rehm, *Die Inschriften [von] Didyma* (Berlin 1958), n° 504 72
L. Robert, *Hellenica* 10 (1955), p. 10 239
SEG 45 (1995), n° 646 278
TAM 5.2 (1989), n° 1256 193
L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* (Berlin 1969), n° 88 170
Wünsch, *Zaubergerät*, p. 20 185-188

Lamelles d'or

I A 1.10 Hipponion 220
I A 2.6 Pétélia 220
I A 3 Pharsale 220
I B 1 Rome 220
I C 1.3-4 Éleutherne 221
I C 2.3-4 Éleutherne 221
I C 3.3-4 Éleutherne 221
I C 4.4-5 Mylopotamos 221
I C 5.3-4 Éleutherne 221
I C 6.4-5 Éleutherne 221
I C 7.4-5 Thessalie? 221
II B 1.9 Thurioi 221
II B 1.7 Thurioi 280
II B 1.10 Thurioi 135
II B 2.4 Thurioi 135
II B 3 Pélinna 226 n. 68
II B 3.6 Pélinna 135 n. 165
II B 3.3-5 Pélinna 135
II B 4 Pélinna 226 n. 68
II B 4.3-4 Pélinna 135
II B 4.5 Pélinna 135 n. 165

Papyrus

Derveni, col. 14.6 157
Derveni, col 16.6 191
Derveni, col. 22.11-13 89, 158
D.L. Page, *Select Papyri* (Harvard 1941), vol. iii, n° 73 144
P. Berol. 13044 91
P. Gurob 1 276
P. Gurob 1.6 158
P. Gurob 1.21-23 192
PGM 4.154 ss. 93
PGM 4.475-485 92
PGM 4.1309-1323 108-109
PGM 4.1610-1612 72
PGM 4.1858-1870 144
PGM 4.2187 ss. 144
PGM 4.2522-2567 109
PGM 4.2574-2578 109
PGM 4.2609-2611 171
PGM 4.2785-2890 87
PGM 4.2818-2827 68
PGM 7.450-459 87
PGM 7.787-788 72
PGM 8.6-22 71
PGM 12.25-26 144
PGM 12.309-310 134
PGM 13.13-14 117
PGM 13.17 125-126
PGM 13.20 122-123
PGM 13.26 144
PGM 13.350 ss. 108
PGM 13.619-634 74
PGM 13.621-622 71
PGM 13.632-633 74
PGM 13.637-638 71
PGM 13.763-764 71
PGM 13.934-940 69
PGM 13.1014-1019 109

2

INDEX DES NOMS PROPRES

Achéron, 182 n.149, 210, 211
Adonis, 66, 78, 83, 124-125, 166-167, 209, 211
Aion, 162
Alexandre le Grand, 118, 123
Aleximénès, 244
Anangké, 114
Anax, 222
Antaugès, 106, 158, 165, 168
Anthestéries, 129
Antiophémos, 90-91
Aphrodite, 45-46, 78, 88, 111, 114, 121, 124-125, 154, 167, 171, 198, 209, 217, 267, 270
Apis, 282
Apollon, 49, 58, 80, 82, 88, 107, 116, 156, 157-158, 160, 162-163, 167, 198, 239, 253
Arès, 46, 57
Argéiphontes, 59
Argonautes, 91
Artémis, 52, 58, 59, 67, 69, 80, 81, 85-86, 88, 98, 104-105, 116, 154, 156, 157, 160, 166, 182, 186-188, 246, 249, 251, 301
Ascalabos, 173
Asclépios, 55, 80, 116, 120, 162-163
Asie Mineure, 36, 172, 181, 194-198, 227, 237, 264, 269, 284-285, 302
Astérios, 222
Astres, 126, 142, 215
Athéna, 46, 66, 148, 156, 161, 171, 182, 196, 212, 306
Attis, 241-242, 272, 283
Auguste, 244, 256-257, 261
Aurore, v. Éos

Bacchantes, 141-142, 145, 146, 233, 246-249, 251, 254
Bacchos, 76-77, 142, 175, 225, 251, 279 v. aussi Dionysos
Basilinna, 249
Bassarai, 246
Baubo, 168, 172-173, 254-255
Bon Démon, v. Démon
Bonne Fortune, v. Tyché
Borée, 47, 115, 122, 137, 195
Boukoleion, 249
Brauron, 249
Brimo, 184 n. 161, 278-279, 280

Calliope, 79, 154, 222
Cent-Bras, 184
Chaos, 89
Charites, 155, 157, 198
Chiron, 89
Chronos, 163-164, 184, 302
Ciel, v. Ouranos
Cocyte, 182, 211
Coios, 159
Coré, 91, 113, 168, 169, 171-172, 182, 255, 267
Corybantes, 253-254, 258, 261, 286
Corybas, 212, 213
Courètes, 95, 111, 113-114, 142, 146, 156, 157, 185, 212, 243, 244-245, 250-252, 261, 279, 283, 287
Crios, 159
Crocus, 127
Cronos, 46-47, 125-126, 137, 147 n. 235, 154, 157, 159-161, 163, 165, 176, 183, 191, 221-222, 223, 277 n. 178, 303
Cybèle, 95, 186 n. 168, 241-242
Cypris, 78, 167

Déméter, 46, 113, 128, 132, 155, 169-170, 173-174, 185, 196, 214, 228, 238, 242, 244, 254-255, 261, 278, 279, 280, 302
Déméter éleusinienne, 46, 66
Démocrite, 123
Démon, 80, 116, 181
Démons, 186, 211
Démophon, 170
Denys, 132
Déo, 46, 170, 278
Dikaiosyné, 49 n. 40, 114, 181
Diké, 43, 114, 155, 181, 215
Dioné, 139, 161, 186-188
Dionysos, *passim*
  D. Amphiétès, 76-78, 82, 103, 110, 111, 133-136, 139, 141, 157, 160, 210, 219, 225, 247

D. Bassareus Triétérique, 59, 83, 160, 246, 263
D. chthonien, 76, 111, 141, 157, 158, 168, 209-210, 225, 287
D. Dithyrambos, 263-264
D. Éricépaios, 106, 149, 157, 165, 171, 189-194, 278, 301
D. Eubouleus, 77, 111, 146-150, 154, 155, 157, 160, 166-167, 169, 170, 185, 189, 192, 193, 197, 210, 228, 225, 279-280
D. féminin, 148, 154, 167, 169-171
D. Kathégémon, 196, 256, 258, 260, 262, 285, 287
D. Liknitès, 77, 158, 174, 176, 246-247
D. Lyseus, 133, 219
D. Lysios Lénaios, 158, 170
D. Protogonos, 106, 146, 147, 149, 157-158, 164-165, 189
D. taureau, 83, 160, 249-250, 254, 280, 284
D. Triétérique, 65, 67, 78, 83, 111, 146, 149, 151-152, 157, 160, 163, 165, 225, 228, 249, 260, 261, 278, 280, 302
D. Zeus, 64-65, 67, 160, 176, 193, 239
mort de D., 159-160, 176, 216-217, 251-252, 265, 279, 281
mystères de D., 111, 144-146, 150, 210, 227-228, 244, 252
naissance de D., 68, 77, 111, 146, 149-150, 156, 160, 167, 176, 210, 216, 228, 247, 305
nourrices de D., 78, 174-176, 180, 244
Nouveau D., 254, 257
oracle de D. , 264
présence de D. dans les enfers, 77-78, 111, 133, 157, 160, 210, 225-226, 228, 247
Priape-Dionysos, 264
Sabazios D., 176
Dioscures, 157
Dysaulès, 168, 169, 172-173, 254-255

Écho, 170 n. 89
Égypte (origine des *OH*), 172, 194, 198
Eileithyia, 60-61
Eiréné, 55, 155, 157
Éleusis, 168, 169, 171, 174, 196, 198, 211
mystères d'É., 217, 227, 244 n. 50, 254
Ényalios, 161
Éos, 127, 236, 238
Érecthtée, filles d'É., 134-135
Érinyes, 48, 59, 64, 80, 105, 128-129, 181, 209, 211
Éros, 56, 105, 106, 124, 171, 217-218, 228, 236
Éther, 57, 64, 106, 126, 128, 182, 189, 190, 195
Eubouleus, 77-78, 83, 111, 113, 146-150, 154, 155, 156, 157, 160, 162, 164, 165-168, 169-170, 185, 189, 192, 193, 197, 210, 225, 228, 254-255, 279-280
Euboulos, 162, 165-168, 169, 255
Euménides, 64, 80, 105, 115, 128-129, 181, 184, 185, 210
Eumolpides, 90, 255
Eumolpos, 90, 168, 255
Eunomié, 155, 198
Euphrosyné, 157
Eurynomé, 155
Euryphaessa, 222

Gaia, Gé, Terre, 54, 57, 85, 89, 119, 129-133, 159, 160, 161, 184, 188, 210-211, 220-223, 255, 279
Gryllos, 172
Gyllis, 172

Hadès, 77, 111-113, 128, 136, 151, 210-211, 225
Hécate, 43, 73, 85-86, 88, 98, 112, 114, 127, 133, 157, 182, 184, 186, 188, 189, 209, 212, 238, 250-252, 269-274, 275, 278, 283-283
Hécatée, 215
Hélios, 84, 105, 119, 122, 126, 127, 137, 160-161, 162-164, 222, 243
Héphaistos, 54, 120
Héra, 45, 53, 63-64, 69, 88, 154, 156, 159-160, 175, 177, 183
Héraclès, 57, 62-63, 147, 160, 162, 163, 184, 213, 223
H. Hélios, 83-84
Hermès, 58, 59, 64, 127, 154, 182, 224, 242
Hermès chthonien, 46, 112, 154, 167, 182, 209, 211, 212-213, 235
Hestia, 142, 157, 236
Heures, 155, 157, 169, 198, 237-238
Hippolyte, 218
Hipta, 58, 80, 141-142, 174-181, 188, 194, 196, 197, 198, 213, 240, 242-

244, 247, 287, 301, 302
 Mère H. , 177-178, 180-181
Hygie, 55, 57, 80, 116, 120
Hypérion, 159, 161
Hypnos, 80, 128, 170 n. 89, 212, 223-224

Iacchos, 78 n. 161, 83, 141, 142, 148, 170-171, 225 n. 65, 241, 242, 244
Ida, 175
Îles des Bienheureux, 222
Ino, 175, 267
Isis, 154, 170, 172, 194, 198, 272

Japet, 159

Karpokratès, 170
Katakékauméné, 179
Kérykes, 255
Kéryx, 255

Lerne, mystères de L., 244
Léthé, 212, 221, 223-224
Léto, 78, 80, 116, 141, 154
 Mère L. 179
Leukothéa, 57, 80, 175, 195, 236, 267
Leukothoé, 122
Liber, 271-276, 283-284
Lune, v. Séléné

Magna Mater, 272, 283
Maïa, 154
Mandris, 172
Marc Antoine, 254, 257
Mékon, 128
Mélinoé, 57, 62, 66, 112, 116, 127, 148 n. 238, 150, 155, 181-188, 194, 196, 197, 198, 199, 209, 211, 213, 279, 300, 301
Mémoire, v. Mnémosyne
Mèn, 179
Méné, 86
Ménécrate, 123
Méonie, 178, 179, 180, 188, 199
Mère, 89, 171, 173, 179, 180-181, 241-242, 244, 251, 271, 283
Mère Antaia, 54-55, 167-168, 169, 235, 255
Mère des dieux, 79, 136, 141-142, 157, 177, 283
Mère Léto, v. Léto
Métis, 106, 192
Métriché, 172
Minyades, 135-136
Misé, 129, 148, 154, 157, 158, 166-167, 169-174, 180, 181, 194, 196-199, 228, 241, 249, 283, 301, 302
Mismé, 173
Mithra, 84, 92, 271-274, 283
Mnémosyne, 46, 57-58, 91, 142, 147, 159-161, 212, 221, 223-224, 229, 236, 248
Moires, 58-59, 65, 79, 139, 181, 184, 215
Muse, 91
Musée, 36, 90-92, 94, 97
Muses, 46, 79, 90, 91, 142

Némésis, 56, 60, 114, 181, 236
Nérée, 46, 124, 154, 195, 255
Néréides, 46, 52, 55, 77, 154, 235
Nicaia, 140
Niké, 57
Nisa, 172-173 v. aussi Misé
Nomos, 114, 181
Notos, 47, 115
Nuages, 57, 124, 195
Nuit, 43, 57, 79, 137, 150, 157, 190-191, 213
Nymphes, 73, 115, 175

Océan, 159, 160, 195, 255
Oneiros, 80, 212
Orphée, 33, 36, 37, 70-71, 75, 76, 79, 86-87, 89, 90-95, 97, 98-99, 106, 140 n. 198, 153, 154, 156, 158, 159, 161, 164, 175-176, 182, 184, 189, 192, 193, 197, 198, 219, 223, 226, 229-230, 234, 240, 243, 246, 252, 261, 279, 283, 285, 287, 299
Osiris, 170
Osorapis, 282
Oubli, v. Léthé
Ouranos, Ciel, 56, 65-66, 154, 159, 161, 184, 217, 220-223, 237-238

Paian / Paion, 156, 161-164, 166, 190
Paix, v. Eiréné
Palaimon, 41, 175, 195, 267
Pallas, 46, 156, 280
Pan, 57, 62, 65, 84, 136, 157-158, 162, 163, 185, 213, 238, 250, 254
Pergame, 169, 173-174, 175, 180, 181, 186-188, 194-197, 199, 248, 251, 256-261, 284-285, 302
Perséphone, 49, 63, 69, 76-78, 86, 88, 98, 111, 113-114, 115-116, 133, 141-143, 147-148, 150, 151, 154,

155-157, 160, 165-166, 167, 168, 169, 173, 182-188, 209-211, 225, 226, 228, 229, 247, 251, 278
Phanès, 64, 65, 106, 126, 147, 158, 165, 171, 189, 192, 193
  P. Éricépaios, 191
Phénix, 117, 123
Phéréphatta, 254
Philippe, 123
Phoibé, 159, 188
Phoibos, 75, 80, 154
Phorkys, 159
Phrygianum, 270, 283
Phrygie, 171, 175
Physis, 60, 62, 66, 67, 85
Pluton, 49, 59, 63, 105, 111, 113, 240, 157-158, 165-166, 168, 183-184, 209, 210-211, 214
Polymnie, 79
Poséidon, 44, 124, 161, 166, 195, 218
Praxidiké, 114, 210
Priape, 106, 158, 165, 189, 194, 264
Prométhée, 157, 161 n. 47, 222
Protée, 58, 63, 195, 240
Proteurythmos, 267
Prothyraia, 43, 60-61, 85, 104-105, 186, 189, 218
Protogonos, 59, 64, 65, 67, 96, 104-105, 106, 116, 126, 129, 145-148, 157, 160, 164-165, 168, 170, 187, 189-191, 197, 228, 243, 280, 283, 300
  P. Éricépaios, 106, 148, 190
  P. Phanès, 126, 147, 189, 192
Protonoé, 172
Psammétique I, 93
Pythagore, 123, 131-132, 136
Pythie, 122

Rhéa, 52, 63-64, 89, 159, 161, 279

Sabazios, 80, 97, 115, 154, 162, 166, 174-181, 188, 240, 242, 247, 254, 280
  mystères de S., 176
Sabos, 142, 162, 166
Sakerdos, 243
Satyre, 141-142, 146, 233, 247, 248, 251
Satyres, 253-254, 258, 286
Séléné, 66, 68-69, 71, 85, 87, 88, 90, 126, 163, 171, 182, 186, 238, 249-250
Sémélé, 77, 86-87, 111, 142-144, 149-150, 154, 174, 210
Semla, 143 n. 214
Silène, 78, 141-142, 146, 175, 232-233, 247, 248, 251, 258, 261
Silènes, 95, 248, 258, 261
Smyrna, 124-125
Soleil, v. Hélios
Styx, 182, 211

Tartare, 160, 211
Télété, 140, 141 n. 204, 142 n. 206
Terre, v. Gaia, Gé
Téthys, 159
Thalassa, 57, 195, 228
Thanatos, 43, 48, 56-57, 79, 98, 113, 128, 189, 212, 214-215, 223
Théia, 159, 161, 188
Théias, 124
Thémis, 55, 61, 64, 114, 141-142, 144-145, 149, 155, 157, 157, 161, 198, 240, 242
Thesmophories, 168, 255
Thyiades, 244
Titans, 105, 156, 159-161, 164, 211, 216-217, 221-223, 229, 252, 254, 265, 277, 281, 286
Tmolos, 175, 177
Triptolème, 168, 254-255, 284
Trophonios, oracle de, 224
Tyché, 44, 48, 59, 64, 80, 81, 116, 156, 166, 181-182, 214
  T. Artémis, 182, 301
Typhon, 105

Zagreus, 160
Zéphyr, 46, 47, 115, 195
Zeus, 44, 46, 60, 66, 67, 77, 123, 142, 146, 147-149, 155-156, 157, 159, 160, 162, 163, 165-166, 176, 182-185, 191, 192, 193, 198, 223, 228, 247, 251, 254, 265, 278, 280, 305
  Z. Astrapaios, 111
  Z. chthonien, 59, 113, 157-158, 165-166, 168
  Z. Dionysos, 64-65, 67, 160, 176, 193, 239
  Z. Eubouleus, 168
  Z. Kéraunios, 44, 56
  Z. Paian, 162 n. 52
  Z. Sabazios, 154, 176, 180, 247

3

RÉFÉRENCES AUX *HYMNES ORPHIQUES*

tit. 104
pr. 1 37, 139
pr. 2 80
pr. 16-17 91
pr. 19 161
pr. 31-33 211
pr. 34-35 267
pr. 35 175
pr. 44 37, 139
1 tit. 104, 112
1.1-2 186
1.1-10 250
1.2 73, 127, 182, 270
1.3 182
1.5 85, 186
1.7 186
1.9 141
1.10 114
2 tit. 104, 105-106, 110
2.1 61, 85
2.3 218
2.5 186
2.9-12 61
2.13-14 218
3 tit. 137
3.1 43
3.3 137
3.5 137, 157
3.7 137
3.14 57, 137, 213
4.1 65
4.2 66
4.5 65
4.8 154, 221
4.9 56, 217, 238
5 tit. 126
5.2 126
5.3 126
5.4 64
5.5 126
5.6 57
6 tit. 104, 105-106, 116
6.1 106, 126, 164, 191
6.1-2 106
6.2 59, 127
6.3 59
6.3-4 190
6.3-5 147, 189
6.4 106, 129, 189, 191, 228
6.4-5 228
6.5 64, 106, 191, 228
6.7 65, 106, 190
6.8 64, 106, 126, 189
6.9 106, 189
6.10 106
6.10-11 243
6.11 141, 141, 287
7 tit. 104, 126
7.6-8 215
7.12 141, 142
8 tit. 104, 105-106, 122, 126
8.2 161
8.3 161
8.11 162
8.12 162
8.14 84
8.20 214, 236
9 tit. 37, 126
9.1-3 171
9.2 85, 250
9.3 85, 246
9.4 66, 171
9.11-12 238
10.1 45
10.2 67
10.3 66
10.9 66
10.10 66
10.11 67
10.12 85
10.17-18 60
10.18 66
10.19-21 62
10.20 67
10.30 56
11 tit. 136
11.1 62, 136
11.1-3 62
11.6 62
11.7 213
11.8 250
11.10 162
11.10-11 62
11.11 62, 162

11.12 157, 163
11.13 62
11.19 62
11.20 62
11.22 214
11.23 57, 62, 185, 213
12.1 161
12.3-5 147
12.5 62
12.6 63
12.10 63
12.11-12 84
12.13 223
12.15 213
12.15-16 57
12.16 213, 214
13 tit. 125
13.1 222
13.1-5 47
13.1-10 221
13.2 161
13.5 163, 222
13.6 161
13.10 214, 222
14.1-3 161
14.5 52, 63
14.7 63
14.12 50
14.14 57, 213, 214
15.1 60
15.1-2 44
15.3 65
15.6 60
15.7 66
15.9 60
15.11 55
16.1-2 45
16.2 63, 67
16.4 154
16.7 88
16.9 67
16.9-10 53
17 tit. 124
17.7 166
17.9 195, 218
17.10 55, 56
18 tit. 104, 105, 111, 113, 114
18.1-3 49
18.3 165
18.3-4 59
18.4 63, 165
18.5 63
18.6 166
18.6-7 210
18.8-10 210
18.11 214
18.11-13 165
18.12 59, 165
18.14-15 211
18.16 210
18.18-19 240
19 tit. 105
19.19 44
19.20-23 56
19.22 55
19.23 214
20 tit. 105
20.1-6 41
20.4 44
20.6 214
21 tit. 124
21.7 57
22.9 52
22.9-10 195, 228
22.10 57
23 tit. 124
23.5-7 195
23.7 236
23.7-8 235
23.8 55
24.1 46, 154
24.9 235, 236
24.9-12 52
24.10 141, 142
24.10-11 77
24.12 79
25.1-2 63
25.9 63
25.10 58
25.10-11 240
25.11 214
26 tit. 129 ss.
26.2 85
26.10 54, 57
27 tit. 136
27.1 136
27.2 79
27.5 136
27.11 141, 177
27.14 177
28.1 64, 154
28.3 59
28.6 64
28.11 52, 214
28.11-12 224
28.12 58
29 tit. 111, 113, 114
29.1 63

29.1-2 49
29.4 211
29.5 114, 210
29.6 185
29.6-8 147
29.7 185, 228
29.7-8 77, 155
29.8 160, 228
29.15 214
29.16 63
29.18 157
29.19 214
30 tit. 116
30.1 42
30.1-2 164
30.2 67, 96, 106, 160, 187, 190, 252
30.2-4 147
30.3 167, 228
30.4 82, 83, 160, 250
30.5 77, 83, 151, 166
30.6 64, 154, 155, 165, 210, 228
30.7 166, 228
30.6-7 77, 148
31 tit. 111, 114
31.1 251
31.1-7 250
31.2 251
31.4 252
31.5 146, 243, 245, 287
31.7 114
32.1 46
32.2-3 148
32.3 66
32.7 152
32.10 66, 171
32.13 196
33.9 57, 214
34 tit. 116
34.1 49, 75, 162
34.2 162, 198
34.3 163
34.4 58, 198
34.10 49, 239
34.15 88
34.25 167
34.27 49, 50, 236
35 tit. 116
35.4 154
35.7 78, 141, 214
36 tit. 116
36.2 58, 67
36.3 52, 246
36.8 58
36.10 67, 85
36.12 85
36.16 57
37.1 161
37.1-2 216, 222
37.2 252, 277
37.2-3 211
37.3 211
37.4-5 216
37.4-6 278
37.7-8 217
37.8 252
38 tit. 114
38.3 142
38.4-7 60
38.6 142
38.22 212
39.3-4 213
39.9 50
39.9-10 57
39.10 212
40.1-2 46
40.6 169
40.9 214
40.16 66
40.18 50
41.4 169
41.5 255
41.7 168
41.8 167
41.9-10 55, 235
42.1 169, 249
42.2 129, 147, 166, 169-170, 210, 228
42.2-4 148
42.3 167
42.4 169, 171
42.5 171, 174
42.6 171, 241
42.7 171
42.8-10 171-172
42.9 154, 170, 194
42.10 198
43.1-2 155, 157
43.2 55
43.7 169
43.10 141
43.10-11 237
44.3 82, 154, 247, 249
44.3-5 248
44.5-9 77, 142-143
44.7 77, 247
44.9 143 ss.

45 tit. 111, 114, 246
45.1 59, 160, 250
45.2 246
45.7 83
46 tit. 246
46.1 246
46.2 245-246
46.6-7 77
46.8 49
47 tit. 105, 115
47.1 83
47.4-5 248
48 tit. 115
48.1 166, 176
48.1-3 154
48.2 82
48.2-3 97, 247
48.4 174, 181, 247
48.4-5 175
48.6 240
49 tit. 105
49.1 247
49.2 142, 166, 174, 175, 240, 245, 287
49.3 83, 141
49.4 181
49.5 175
49.5-6 58, 175
49.7 177, 213
50 tit. 111, 114
50.1 64, 82, 147, 263
50.2 129, 147, 219
50.3 82
50.5 82
50.8 82, 219
50.10 236
51 tit. 115
51.3 175
51.7 73
52 tit. 77, 115
52.1 48, 190, 280
52.1-6 246
52.2 82, 160, 190, 249, 280
52.3 96, 146, 228, 280
52.3-5 167
52.3-6 145
52.4 77, 83, 146, 190, 210, 280
52.4-6 148
52.5 149, 228, 247, 280
52.5-7 190
52.6 65, 67, 106, 146, 165, 190, 280
52.7 83
52.8 77, 247
52.9 82, 280
52.10 77, 82, 83, 160, 247
52.11 82, 163, 190, 225, 280
52.12 190, 246
53 tit. 77, 105, 106, 110, 114, 133 ss., 139, 225
53.1 77, 111, 160, 247
53.3 160, 210
53.3-7 76
53.4 77, 247
53.5 77, 82
53.6 78
53.7 141
53.8 160
53.9 78, 157
54.1 175
54.1-11 233
54.2 248
54.3 77, 247
54.4 146, 233
54.5 146, 251
54.7 51, 78, 141, 146, 233
54.9 233
54.9-11 146
54.10 141, 142, 146, 233
55 tit. 111, 124
55.1 45, 78
55.3 114
55.4 88
55.7 114, 167, 267
55.15-18 121
55.19 198s
55.24 198
55.24-26 78
55.26 167
55.27 50
55.28 217
56 tit. 124
56.3 83, 160, 166, 167
56.4 66, 167
56.8 78, 124, 167
56.9 167
56.10 211
56.12 235, 236
57 tit. 112
57.1 182, 211
57.1-3 46
57.3-4 154
57.5-7 165
57.6 212
57.8-9 212
57.12 214, 235, 236

58 tit. 124
58.9-10 217, 228, 236
59.11-14 59
59.13-14 65
59.19 79, 139
60.2 155
60.2-3 155
60.3 157
61 tit. 111, 114
61.1 48, 60
61.6-9 60
61.10 50
61.10-12 236
61.11 56
62 tit. 114
62.1 43
62.11 215
63 tit. 114
64 tit. 111, 114
64.12-13 224
65 tit. 105
65.1-3 46
65.6-9 57
66 tit. 120
66.1 54
66.12 54
67 tit. 116, 120
67.3 55
67.4 163, 213, 215
67.7 55
67.7-8 62
67.8 214
68 tit. 116, 120
68.5 55
68.12-13 240
68.13 57
69 tit. 64, 105, 128
69.1 64
69.4 211
69.7 59, 64
69.16 80
70 tit. 115, 128
70.1 64
70.4-5 210
70.9 181, 185
70.10 80
71 tit. 112, 115
71.1 127, 182
71.2 182
71.2-3 183, 211
71.3 155
71.4 183, 185
71.5 183-184
71.6 181
71.6-7 213
71.7 62
71.8 62, 66
71.10 62, 185
71.10-11 57, 213
71.11 182
71.11-12 185
71.12 181
72 tit. 116
72.1 44, 48, 59, 64
72.9 214
72.1-10 54
72.2 182
72.3 59, 81, 182, 301
72.3-4 166
72.6 80
72.7 64
72.9 182
73 tit. 116
73.4-5 181
73.6 80
73.9 214
74.2 175
74.5 80
74.8-9 195
74.9-10 57
74.10 236
75.1 175
75.1-8 41
75.3 141
75.5 218
75.6-8 195
76.1 142
76.1-2 46
76.2 91
76.7 91, 142, 142, 241
76.8-10 154
76.9 79
76.10 79
76.12 78, 91
77.3-4 224
77.9 142
77.9-10 58, 91, 142, 212, 224, 236
77.10 141
78.13 236
79 tit. 114
79.1 64
79.1-2 161
79.4 64
79.6 64
79.7 141
79.7-10 141
79.7-12 144

79.8	141, 142, 145
79.8-10	61
79.9	141, 145
79.10	145
79.11-12	240
79.12	141, 145, 240, 287
80 tit.	115
80.1-6	41
81 tit.	115, 122
81.1	46
82 tit.	105, 115
84.3	141, 142, 142, 236
84.7	49
85 tit.	128
85.7	212
85.9	80
86 tit.	105
86.6	212
86.16	80
87 tit.	112
87.3	212
87.6-7	215
87.9	112
87.11	79
87.12	214

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

114. Green, T.M. *The City of the Moon God.* Religious Traditions of Harran. 1992. ISBN 90 04 09513 6
115. Trombley, F.R. *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529.*
     Volume 1. Reprint 1995. ISBN 90 04 09624 8
     Volume 2. Reprint 1995. ISBN 90 04 09691 4
116. Friesen, S.J. *Twice Neokoros.* Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family. 1993. ISBN 90 04 09689 2
117. Hornum, M.B. *Nemesis, the Roman State, and the Games.* 1993. ISBN 90 04 09745 7
118. Lieu, S.N.C. *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East.* 1994. ISBN 90 04 09742 2 Reprint 1998.
119. Pietersma, A. *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians.* P. Chester Beatty xvi (with New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29456 + 29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87). Edited with Introduction, Translation and Commentary. With full facsimile of all three texts. 1994. ISBN 90 04 09938 7
120. Blok, J.H. *The Early Amazons.* Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth. 1994. ISBN 90 04 10077 6
121. Meyboom, P.G.P. *The Nile Mosaic of Palestrina.* Early Evidence of Egyptian Religion in Italy. 1994. ISBN 90 04 10137 3
122. McKay, H.A. *Sabbath and Synagogue.* The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism. 1994. ISBN 90 04 10060 1
123. Thom, J.C. *The Pythagorean Golden Verses.* With Introduction and Commentary. 1994. ISBN 90 04 10105 5
124. Takács, S.A. *Isis and Sarapis in the Roman World.* 1994. ISBN 90 04 10121 7
125. Fauth, W. *Helios Megistos.* Zur synkretistischen Theologie der Spätantike. 1995. ISBN 90 04 10194 2
126. Rutgers, L.V. *The Jews in Late Ancient Rome.* Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora. 1995. ISBN 90 04 10269 8
127. Van Straten, F.T. *Hierà kalá.* Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece. 1995. ISBN 90 04 10292 2
128. Dijkstra, K. *Life and Loyalty.* A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence. 1995. ISBN 90 04 09996 4
129. Meyer, M. & P. Mirecki (eds.) *Ancient Magic and Ritual Power.* 1995. ISBN 90 04 10406 2

130. Smith, M. & S.J.D. Cohen (eds.) *Studies in the Cult of Yahweh.* 2 volumes. ISBN 90 04 10372 4 (set)
Vol. 1: *Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism.* 1996. ISBN 90 04 10477 1
Vol. 2: *Studies in New Testament, Early Christianity, and Magic.* 1996. ISBN 90 04 10479 8

131. Lane, E.N. (ed.) *Cybele, Attis and Related Cults.* Essays in Memory of M.J. Vermaseren. 1996. ISBN 90 04 10196 9

132. Lukian von Samosata *Alexandros oder der Lügenprophet.* Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt von U. Victor. 1997. ISBN 90 04 10792 4

133. De Jong, A. *Traditions of the Magi.* Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. 1997. ISBN 90 04 10844 0

134. Frankfurter, D. *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt.* 1998. ISBN 90 04 11127 1

135. Ustinova, Y. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom.* Celestial Aphrodite and the Most High God. 1998. ISBN 90 04 11231 6

136 Healey, John F. *The Religion of the Nabataeans.* A Conspectus. 2001. ISBN 90 04 10754 1

137. Drijvers, J.W. & J.W. Watt *Portraits of Spiritual Authority.* Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient. 1999. ISBN 90 04 11459 9

138. Dirven, L. *The Palmyrenes of Dura-Europos.* A Study of Religious Interaction in Roman Syria. 1999. ISBN 90 04 11589 7

139. Rothaus, R.M. *Corinth: The First City of Greece.* An Urban History of Late Antique Cult and Religion. 2000. ISBN 90 04 10922 6

140. Bricault, L. (éd.) *De Memphis à Rome.* Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, Poitiers – Futuroscope, 8-10 avril 1999. 2000. ISBN 90 04 11736 9

141. Horstmanshoff, H.F.J., H.W. Singor, F.T. van Straten, & J.H.M. Strubbe (eds.) *Kykeon.* Studies in Honour of H.S. Versnel. (2002, *in preparation*). ISBN 90 04 11983 3

142. Mirecki, P., & M. Meyer (eds.) *Magic and Ritual in the Ancient World.* 2001. ISBN 90 04 11676 1

143. Morand, A.-F. *Etudes sur les* Hymnes orphiques. 2001. ISBN 90 04 12030 0